

PROTAGORA

DIALOGO DI PLATONE

tradotto

DA

RUGGERO BONGHI

SECONDA EDIZIONE

corretta ed accresciuta



TORINO *ROMA* FIRENZE
FRAT. BOCCA E C., LIBRAI-EDITORI
Via del Corso N.º 216-217

1882

La prima edizione della traduzione del PROTAGORA
fu pubblicata in Milano per i tipi di Francesco
Colombo nel 1859, in-8.º

DEI LIMITI E DEL FINE
DELL' EDUCARE.

LETTERA

ALLA

CONTESSA *N.* BRANDOLIN

RO-1654





Contessa carissima,

CHE mi dice del suo Girolamo? È già nel collegio di marina? Ha obbedito anche Lei, come fanno ora tante madri soprattutto del suo grado, alla sfiducia che risentono per ogni scola diretta dallo Stato fuori delle militari, o le è parso di seguire l'inclinazione del giovinetto? Se il suo motivo fosse il secondo, io non ci avrei a ridire; poichè il principio d'una fortunata educazione è questo: ricercare le naturali disposizioni del fanciullo, ed in esse scolpire l'uomo. Ma se fosse il primo, ahimè, non ci avrei a ridire neanche; però, non mi si deve negare che sarebbe un motivo doloroso di molto. Nè già solo perchè è pieno di tristezza nel presente e di minaccia nell'avvenire questo sentimento di poca o punta fiducia che allontana, specialmente in alcune classi, le madri e i padri dal mandare i figlioli alle scole e a' convitti civili dello Stato; ma anche perchè l'istruzione, che s'acquista nei convitti militari, può esser bona e seria a sua posta, ma è pure ristretta e

circoscritta al fine particolare che si propone. Non v'è lasciato alla cultura generale, in quanto s'attinge dalla storia, dalle scienze morali, dalle lettere antiche e moderne, lo spazio che occorre. Poichè, di certo, nei ginnasi e nell'università di Germania, o se vuole, persino nei ginnasi e nell'università nostre, il giovine correda la mente ed il core di molta più varia e vivace dottrina, che non gli è possibile di raccogliere in una scola intesa a provvedere di ufficiali l'esercito e la marina.

E o chi ne dubita? — la sento ad interrompermi, poichè non è persona da lasciarmi parlare un pezzò. — Chi ne dubita? ma ciò che poi preme soprattutto, è che questo mio figliolo sia virilmente educato, ed esca dalla scola un uomo capace di disciplina per sè e per gli altri, che senta il valore dell'obbedienza ed abbia l'attitudine del comandare, che sappia tenere il suo posto nel mondo, e fin dove spetta a lui, mantenga gli altri al loro, e tramandi puro a' figlioli l'onorato nome de' padri suoi. Crede Lei che ne' licei, ne' convitti, nelle università di cui mi parla, sia molto più probabile ch'egli consegua una simile educazione, anzichè nella scola di marina dove io lo mando?

Non s'inquieti, Signora Ninina (per darle il nome con cui la conosco da bambina, ed è conosciuta da tutti coloro che l'hanno in stima ed in affetto, che vuol dire da tutti coloro cui la fortuna ha concesso di starle per poco o per molto vicini). Non s'inquieti; Lei ha tutte le ragioni del mondo, com'è pure suo uso; e d'altronde io so bene, che quando Lei non le avesse, starebbe

pure a mal partito chi dovesse contraddirla. Io non nego che sia pur così come dice; ma mi consenta l'una delle due, o che sarebbe anche bene che l'istruzione de' licei e dell'università qui in Italia non si scompagnasse, come non se ne scompagna in Inghilterra, da quella forte educazione che è così giustamente la mira sua, o che, se siamo a ciò, che questa si possa sola dalle scuole militari sperarla, sicchè v' affluiscono anche giovanetti che o non faranno poi i militari o per poco, bisogna allora che esse allarghino il giro della loro istruzione, e che il militare si contenti d' essere così colto, com' è necessario che in una nazione civile sia colto chi per il grado in cui nasce, o quello a cui vuol pervenire, dev' essere il fiore, il nerbo, il sale del mondo, deve, a dirla altrimenti, starvi di sopra ed esercitarvi maggiore efficacia; poi- chè neanche ora, che la luce della democrazia non solo ci abbaglia, ma ci acceca, par vicina l'ora che tutti si stia ad un livello, e s'abbia eguale influenza sugli altri. In effetto, cara mia Signora, veda che cosa finirebbe col succedere altrimenti. Lei parla dei convitti militari, e sia pure; io non voglio negare, che ciò che ne dice, rispetto ad educazione, non sia vero; ma quanto ad istruzione, le sono pure scuole speciali, come tutte quelle, che le amministrazioni fondano per rifornire i vari servigi cui attendono, o le tecniche di diverso grado del ministero di Pubblica istruzione. Ora, se alle scuole militari alcuni parenti mandano i loro figlioli per il nobile motivo detto da lei, e sta bene, ve n' ha ben molti di più, che mandano, così a quelle come a tutte le altre simili, i loro, perchè sperano che da esse i figlioli

abbiano un avviamento più pronto ad una carriera qual sia, che li metta in grado di guadagnare più presto o poco o molto. Però le scuole speciali hanno tutte questo effetto: restringere il campo dello spirito; sviarne lo sguardo da ogni maniera d'operosità intellettuale, che non s'appunti a un fine circoscritto e immediato. Ebbene, questa non è l'operosità intellettuale la più alta, quella ch'è la radice d'ogni altra, la perpetua fonte onde ogni altra deriva. Nella scienza, l'operosità la più alta è soprattutto ricerca, senza nessun altro intento che la scienza stessa; nella vita e nell'arte, è soprattutto contemplazione, effettuazione, comunque succeda, d'un ideale, checchè quest'ideale sia e qualunque sia il modo atto a raggiungerlo. E cultura si chiama la preparazione della mente e del core, più adatta a mettere l'una e l'altro in grado di compiere questo supremo ufficio della scienza, dell'arte, della vita; dico supremo, perchè la civiltà dei popoli non si misura se non dall'attitudine loro e dalla potenza nel compierlo, secondo ciascun momento del loro sviluppo. Ogni altra loro attitudine politica, guerriera, industriale è mezzo a questa ch'è fine; è materia a questa ch'è forma. Da questa le altre hanno virtù a crescere senza danno; forza a progredire senza sosta. E quelle classi dirigono in fine la società nelle quali essa soverchia e primeggia. Non restano alte le classi, che in ciò non si mantengono alte: nè l'avvenire accetta la lor guida, se non gli si mostrano con tale fiaccola in mano. Quando in Italia, poniamo, i figlioli delle classi nobili e agiate — le une e l'altre vi sono, nè è verisimile che scompaiano nè ora nè

poi — disertassero i licei, i convitti civili e le università per le scuole ed i convitti militari, e quelli delle classi borghesi s'avviassero per le scuole e gl'istituti tecnici, o ancora, non andassero all'università, se non per il solo fine d'abilitarsi alle professioni, cui gli studi di quelle aprono la via, io temo che l'effetto sarebbe in fine questo: una gran diminuzione del valore intellettuale della nazione e con quella d'ogni altro valore. Sinora — diciamolo a quattr'occhi, poichè appunto siamo due soli a parlare — noi non abbiamo l'aria d'essere risorti giganti; anzi una mediocrità in ogni cosa ci affatica e ci accascia; io dubito, che la qualità d'istruzione, che oggi le famiglie in basso e in alto paiono prediligere, sia adatta a rendere la generazione che si matura, ancora più mediocre di queste in mezzo alle quali viviamo, o che siamo, per parlare più umilmente, noi stessi. Ora, se c'è modo a levarsi su, è questo, mi pare; che le classi almeno, le quali la fortuna libera dall'angoscia del provvedere al domani, s'involgino per i loro figlioli d'una istruzione, che altre forse sono costrette a posporre, perchè la cura del domani le incalza tanto che ogni altra scompare a' loro occhi; d'una istruzione, che per necessità di cose, metta chi l'acquista, in cima delle società per davvero, sia che l'ordine e le circostanze di queste siano tali da proporzionarvi la somma di potere esercitato da ciascuno al valore naturale di lui, com'è la lor salute e fortuna, sia che vi succeda il contrario per loro ruina e disgrazia. Dove, se una istruzione siffatta è negletta e respinta da ogni parte, la nazione tutta declina: se è cercata da altre classi che da quelle già note

e agiate da secoli, l'influenza prima e il potere poi si spostano non senza danno e sconcerto nello scompagnarsi che fanno dagli antichi nomi e dall'avita e tranquilla ricchezza.

Ahimè! ho preso l'aire; e si vede che io ragiono senza sospetto, che nessun altro che Lei m'abbia a sentire e a sindacare. Non c'è che dire; conclusioni più belle di quelle che le ho così serenamente dedotte sinora, non è possibile immaginare. Come saremmo fortunati, se non fossero soggette a contradizione! Invece, obiezioni ce n'è, e di molte; e questo è peggio, che sono sorte ab antico, e risposte, che le faccian tacere, non se ne vede ancora. Legga più giù nel dialogo di Protagora quella triste dichiarazione di Socrate, che ogni sentenza rispetto a questo soggetto dell'educazione è esposta a vedersi distrutta e divorata da una sentenza opposta; e niente pare che vi resti fermo, ed è un su e giù continuo di opposte affermazioni, delle quali si potrebbe dire, come Dante di certe anime dannate, che il fiato della discussione di quà, di là le mena, sicchè nessuna speranza

le conforta mai

Non che di posa, ma di minor pena.

In effetto, quante cose io ho supposte vere, in quel sermone che le ho recitato, le quali sono in urgente bisogno di dimostrazione! E lasciamone stare parecchie; se, per esempio, nel presente, non so se si deva dire, moto o stato delle società nostre, vi sia nessuna verisimiglianza, che il privilegio dell'ingegno alto e largamente edu-

cato v'abbia più facile ricognizione od accoglienza di ogni altro. Risica anzi di finire coll'essere esso il più invisibile e il più intollerabile di tutti per ciò solo, ch'è il più indomabile. Una influenza sottile, lontana di quell'alta operosità intellettuale che dicevo, è forse meno negabile; ma attraverso gli ostacoli, per i quali è costretta a farsi lentamente strada, se ne smarrisce la traccia. Ad altre virtù che non son quelle cui io accennavo qui, è assicurato, pare, il predominio sul presente e sull'avvenire, almeno prossimo e discernibile, delle società nostre. Ed io sognavo, forse, nel discorrere come ho fatto; la fantasia m'ha portato a volo per un mondo tutto di fattura sua. Le madri e i padri — badi che io metto sempre innanzi le madri, e qui credo non vi ha dubbio — vedono meglio di me. Vogliono che i loro figlioli vivano piuttosto nell'oggi, così com'egli è; e d'altronde chi guarentisce che al grado elevato, a cui si spaccia loro che men una istruzione diversa da quella, rassegnata e modesta, di cui si contentano per i loro figlioli, vi sia verso di pervenire per mezzo d'una istruzione qualsia? Non se n'ha da natura solo il modo e la forza? E che è natura nel figliolo, altro che una lunga serie di cause ascose a lui, ascose a tutti nella particolare azione di ciascheduna, ma chiare nell'effetto complessivo, che si vede emergerne in esso? È nata, a dirla altrimenti, in lui di primo acchito questa natura sua, o è discesa in lui per i lombi degli antenati suoi; e in questi, dagli antenati loro, e così via via sino ad un remotissimo lontano, accumulandosi, distruggendosi, incrociandosi, svolgendosi, rannicchiandosi i semi, se

questa è la parola, del frutto che n'è derivato a' nostri occhi? Quello spirito affettuoso e bollente del suo Girolamo è esso forse proprio di lui? Come immaginare che potesse essere diverso con una madre così tenera e pensosa com'è lei, e con quel fulmine di padre? E se Lei vuole intendere, come Lei stessa è a quel modo e Annibale a quell'altro, guardi dond' Ella è venuta, e dond' è venuto lui! Che se nel suo proprio padre e nel padre di lui non riscontra le precise qualità, che appaiono nei figlioli, oh! sarà l'avo, il bisavo, il trisavo, ovvero l'avola, la bisavola, la trisavola? Anzi guardi: poche donne hanno, di certo, la risposta più pronta e più aguzza di lei; lo sanno quelli cui tocca provarne; ma la madre sua, di giunta, non v'ha debolezza o vanità umana che la non veda e la non ferisca subito. Ora, Margherita, sua figliola, come ha molta simiglianza nel viso all'avola, così non mostra già di averne a riprodurre lo spirito con molto gusto e tormento di quegli in mezzo a' quali sarà donna? Adunque, s'egli è così, vi resta in noi qualcosa che sia noi? O che è quello in noi che l'istruzione e l'educazione è chiamata a modificare o a variare? Non è già tutto nel nascere l'uomo adulto e vecchio, anello fatale d'una catena, che si perde in passato e in avvenire nel buio?

Ha mai letto, signora Ninina, dei libri moderni i quali trattino queste paurose questioni, paurose, paurose davvero, perchè sono anditi bui, in cui la scienza ci sforza ad entrare, ma da cui dubito molto, che ci aiuti mai ad uscire? A ogni modo, è bene ricordare — e mi par che lo

scordino — che non ci sforza soltanto da oggi. Il problema, che lei vedrà non trattato, ma proposto nel Protagora — perchè la conversazione si svia subito verso un altro, che a Socrate pare, si debba risolvere per il primo — è appunto quello, che intorno all'educazione nasce dal concetto diverso che ci si forma della natura dell'uomo. Il problema, infatti, è questo: se la virtù si possa insegnare; ed è detto, che cosa la virtù s'intende che sia, l'attitudine a dirigere sè ed altrui. Badi; Socrate si trova in una società come è la nostra o come è forse prossima a diventare la nostra. Parecchi uffici pubblici vi si conferivano a sorte; ed il diritto di discorrere nell'assemblea e il potere di voltarla al proprio parere era di tutti. La virtù civile, quindi, l'attitudine a reggersi e a reggere, doveva arguirsi, che una società simile la credesse propria a tutti. Nessuna istruzione o preparazione o educazione v'era supposta necessaria a fornirne chi non l'avesse. Vi prevaleva il pregiudizio, comune a tutte le società nelle quali la democrazia prevale, che il talento del governo e il giudizio circa la miglior condotta dello Stato non mancano a nessun cittadino. Un pregiudizio siffatto scema il valore dell'istruzione; ma osservi, poichè alla prima può parere strano, lo scema non meno di quello che faccia la dottrina che il fato di ciascheduno sia assegnato a lui dall'indole sua. In effetto, se l'attitudine fosse in tutti eguale da natura, e se qualunque differenza vi ponesse l'arte col coltivarla (poniamo che potesse pure mettersene alcuna), la società non avesse riguardo alla differenza sopraggiunta, bensì solo alla eguaglianza originaria, l'istruzione e l'edu-

cazione non sarebbero di maggior uso di quello che se ciascuno fosse da natura ciò che egli è, ed avesse nella sola sua indole col solo nascere tutta la determinazione della sua vita. Mentre da una parte, il fatto stesso dell'ordinamento sociale par respingere col renderle vane l'istruzione e l'educazione, dall'altra l'esperienza così visibile che di figlioli degeneri dai padri ve n'ha tanti, par provare, che l'istruire e l'educare a nulla approda. Poichè, se si potesse coll'istruire e coll'educare pareggiare la virtù del figliolo a quella del padre, in qual fanciullo quest'effetto si vedrebbe meglio che in quello cui l'esempio e la parola del padre fossero di guida ed insegnamento? In ambedue queste obbiezioni di Socrate, adunque, si ragiona come se ciascuna natura umana si dovesse considerare da sè sola, fuori di ogni connessione con quelle ond'essa abbia avuto origine o che possano prendere origine da essa.

Però se le due dottrine, che le nature umane siano sostanzialmente eguali o fundamentalmente diverse, possono giungere rispetto al valore dell'educazione alla stessa conclusione, la prima che è tornata a galla più volte, per esempio alla fine del secolo scorso, è servita di fondamento ad una teorica appunto opposta, ad una teorica, cioè, secondo cui esse hanno una efficacia assoluta. Mentre Socrate, qui per comodo della discussione con Protagora, ne trae, che con tale dottrina come con quella che le nature umane sieno sostanzialmente diverse, l'istruzione e l'educazione si devono ritenere di nessun valore, altri invece n'hanno concluso che l'opera educativa sia atta a trasmutarle in tutto e per tutto, secondo s'applica.

E d'altra parte la dottrina che le nature umane siano sostanzialmente diverse, è stata intesa anch' essa in un opposto modo, collegandosi cogli ordinamenti antichi delle società, e cercando in essi la ragion sua, e servendo loro da fondamento. Platone stesso afferma altrove che l'educazione li faccia maggior profitto dove la disposizione da natura è migliore; e la disposizione sia migliore da natura dove è vecchia e bona la stirpe (1); chè questo è l'essere naturato bene. Ed altrove, dice che l'amore sia bensì il maggiore aiuto dell'uomo a viver bene, ma dopo esso il parentado o, per usare parola meglio rispondente alla greca, la cognazione, quella comunanza o comunione, che unisce insieme più generazioni d'una famiglia o gente (2). Qui appare, lo vede, un concetto diverso, più annoso, ma tutt' altro che invecchiato ancor oggi. Secondo questo, non è già solo, che gli uomini nascano con disuguaglianza di disposizioni alla virtù o al bene operare, ma anche si vuole che le disposizioni sieno migliori in coloro, i quali sono di buon casato. Le plebi, se ciò è il vero, avrebbero, adunque, a restar plebi questa principale ragione, che sono ab antico plebi, e cogli anni la natura abietta si rinsalda nell'animo loro e conferma; e le stirpi nobili avrebbero d'altra parte a rimanere di sopra, come sono state per secoli, quest'altra ragione principale del pari, che più tempo passa e più si rinsalda e si conferma in loro la natura elevata ed eletta. La lirica del secolo anteriore a Platone è tutta quanta piena di un siffatto pensiero. Se a lodare Ippoclea Tessalo, che ha vinto il premio alla corsa del doppio stadio, Pindaro risale all'Eraclide onde ha avuto principio la stirpe di lui, la

cagione n'è questa, che egli ha dalla stirpe la virtù sua :

La parentela
Del padre suo nell'orme
Il guidò (3).

Anzi, veda, già a' tempi che il poeta invocava, cotesta presunzione delle antiche stirpi non era più accolta senza contrasto dalle nuove sorgenti di mezzo alle plebi. Alla virtù, discesa per li rami, delle prime le seconde opponevano la loro acquistata colla fatica e la cura del singolo cittadino. Coloro, i quali avevano il nome da' padri, si vedevano sorgere contro, chi pretendeva di creare egli a sè un nome e lasciarlo a' figlioli. Come rispose più tardi, credo, Ificrate per il primo, s'intese il vanto di principiare con sè la propria stirpe contro chi si vantava d'averla ereditata dagli avi. Ora, Pindaro contrasta le due virtù, l'antica e la nuova, e i due meriti, che ne derivano; e trova il secondo di troppo inferiore al primo.

Per il congenito
Valor prevale
L'uomo d' assai; dove s' altri, oscura
Persona, appreso ha sol, di quà di là lo spirito
Porta vagando, e non sicuro mai
Stampa il vestigio, mille
Pregustando virtù con mente incerta (4).

Questi ultimi sono a lui nello stesso grado di poeti cui manca la scintilla del genio, e che devono il verso ad una faticosa dottrina; corvi, nel parer suo, dirimpetto al divino uccello di Giove, cui natura diè il sapere largo e la vena (5). Un

poeta, nel quale, il concetto della virtù della stirpe appare ancora più definito che in Pindaro, è Teognide; gliel aveva affinato l'aspra lotta che accompagnò lui patrizio durante l'intera vita contro la democrazia soverchiante. Donde venisse il principale assalto alle aristocrazie, Teognide lo dice assai chiaramente: dallo scadere della ricchezza nella lor classe, e dall'accumularsi invece, co' commerci e coll'industrie principianti, nelle plebi.

Il nobil uomo di sposar non cura
Una d'ignobil padre ignobil figlia,
Che danaro gli apporti in copia grande.

E badi; Teognide chiama bono quello che io perchè non nasca equivoco, ho tradotto nobile, e chiama cattivo quello che io ho tradotto ignobile; poichè, com'è antica l'attrattiva che la ricchezza plebea ha esercitata prepotente sull'orgoglio patrizio, così è antica anche e più ancora l'uso in coloro che appartengono alle classi alte, di chiamarsi boni. Ora, Teognide già osserva, che la ricchezza, col mescolare le stirpi, le manda a rovina. Leva, in effetto, alle stirpi nobili il diritto di presumere, che la virtù si tramandi solo di padre in figliolo. Quando il bono sposa nella stirpe cattiva o il cattivo nella bona, e la donna non disdegna di generare da cattivo uomo ricco, e l'uomo di avere figliolo da cattiva donna ricca, la natura stessa, nella sua radice, è guasta. Né ci rimedia l'educazione; poichè chi non è di bona stirpe, è radicalmente incapace di quella (6). È questo, Contessa mia, un concetto che, come sappiamo, non è scomparso tuttora dalle menti; e

la ricerca moderna se par disposta a modificarlo, è affatto lontana dallo scancellarlo. Il valore della stirpe nell'uomo è in effetto tutt'altro che contraddetto dalla scienza ora; la quale, dopo avere aiutato per un pezzo tutti i sentimenti democratici a schiudere e germogliare, si trova ora per una via, nella quale le disuguaglianze necessarie, ineluttabili tra gli uomini le riescono maggiori che le uguaglianze. Ora, l'antichità tutta è piena del sentimento di cotesto valore della stirpe: e vi spiega non solo la lunga resistenza degli ordini patrizi ad accomunare connubi e diritti colle plebi, ma anche la lunga resistenza di queste plebi stesse ad ogni mescolanza forestiera e la grande importanza messa a mantenere pure ed intatte le cittadinanze; poichè tali plebi, almeno sino a un certo tempo, furono diversissime dalle nostre; aristocrazie, cioè, ancor esse, solo più larghe di quelle di cui disciolsero gli ordini per appropriarsene il potere e dove loro riuscì, la sostanza; e quantunque questo carattere l'andassero perdendo via via, anche prima che la schiavitù fosse in tutto abolita, non lo persero in tutto che coll'abolizione di questa. Aristofane paragona i cittadini alle vecchie monete, non adulterate, bellissime sopra tutte, ben coniate, ben sonanti: e i nuovi alle nuove, coniate come non si può peggio: i primi, di buona stirpe, sono per ciò stesso savi di mente e giusti e per bene; i secondi invece gente di rame e forestiera e che ha del servile, e cattiva e di cattiva genia (7). La mescolanza del cittadino col forestiero mandava a male la cittadinanza, come quella del patrizio col plebeo mandava a male il patriziato.

Però, guardi; se il concetto del valor della stirpe è così grandemente prevalso, esso s'è pure da gran tempo, se non sino dacchè è stato espresso, trovato di contro un concetto opposto: quello dell'eguaglianza fondamentale d'un uomo coll'altro, dedotta così in astratto dall'identità essenziale dell'umana natura, come in concreto dagli esempi, non meno, anzi più copiosi dei contrari, che i figlioli troppe volte o in meglio o in peggio non ritraggono i padri. Un filosofo, quasi contemporaneo a Pindaro, Democrito, ha lasciato scritto: molti più diventano boni per istudio, che da natura (8); ed Epicarmo in quello stesso torno di tempo: Lo studio, amici, dà più che non la bona natura (9). La libera discussione d'ogni giudizio o pregiudizio, che fu l'opera dei Sofisti, fu dannoso anche a questo della stirpe. Un Licofrone sofista sostenne che valore di stirpe è nome vano e in niente si distingue chi ne discende da chi no (10). Socrate tenne, pare, un'opinione notevole; cioè che dalla stirpe dipendesse ben poco o nulla, bensì molto dalle condizioni fisiche dei genitori; perciò l'educazione che partisse dalla cognizione di ciascuna singola indole, potesse avere molta efficacia nel migliorarla (11). Euripide, morto qualche anno innanzi a lui, abbandona il pensiero della fatale transmission del delitto che è fondamento alla tragedia d'Eschilo e di Sofocle, ed esprime appunto la confusione e contraddizione entrata nella mente greca sul punto di cui si discorre, col mettere in bocca a' suoi personaggi, secondo il lor carattere, le due o tre diverse sentenze.

Ma le confusioni e le contraddizioni tra le idee, Contessa mia, sono assai più benigne che non

quelle tra le persone. Le idee vogliono pace; e in questo lor desiderio non hanno altro peccato, se non di volerla talora troppo in fretta, pur che sia. Non so se s'ha a credere, che Platone proponesse da prima questa, che si riputassero, cioè, di bona stirpe tutti quelli che discendono da antenati sia per bene e giusti, sia potenti e imperanti; ovvero venuti in riputazione nella condotta degli eserciti o per corone vinte nei giochi; e per ultimo coloro i quali hanno spirito egregio e generoso (12). Una simile conciliazione delle opposte sentenze non avrebbe avuto, per vero dire, nessun valore speculativo. Fra quelli che facevano dipendere il pregio dell'uomo dalla natura ereditata dagli antenati, ovvero dalla bontà acquisita e propria dell'animo di ciascuno, Platone avrebbe risoluto: ve ne sono degli uni e degli altri. La questione sarebbe stata cansata, non terminata. D'altra parte, dal modo in cui Platone nella sua Repubblica vuole, che si combinino i connubi, si vede che egli traeva dalla qualità dei genitori la qualità dei figlioli; e se nel suo sistema scemava il valore di ciascuna singola stirpe, era tenuto alto quello delle disposizioni naturali e dell'eredità loro. La volontà a ciascuno era fatta, o in tutto o in buona parte, dalle disposizioni a lui trasmesse dai genitori; concetto, di cui, come le ho detto più su, si trova il germe in Socrate.

Il filosofo greco, a cui il pensiero fu soprattutto mosso dalle opinioni volgari contraddittorie, e che solea trovare in queste la prima occasione a ricercare un principio, che spiegasse il soggetto intorno al quale quelle opinioni s'eran formate e le diversità loro, fu, si può dire, Aristotele; poi-

chè Socrate, se procedeva allo stesso modo, non era collo stesso intento, nè dalle opinioni altrui saggiate e vagliate traeva una dottrina sua, bensì svegliava, se gli riusciva, l'idea e il sentimento o almeno il dubbio del vero nell'animo di quello con cui discorreva. Ad Aristotele, quindi, non isfuggì la confusione che s'annidava nella mente e nel discorso dei Greci circa il punto di cui ragiono con lei. Egli si dimanda in primo luogo che concetto mai fosse quello che i Greci esprimevano colla parola eugenéia, bontà di generazione o di stirpe. È cosa da pregiare e di conto o affatto vana addirittura? Quest'ultima, le ho detto, era stata l'opinione di quel Licofrone; il quale comparandola cogli altri beni, diceva di non iscoprirvi nessuna bellezza; ed il vanto ne stesse tutto nella parola. La quistione, dice Aristotele, non si risolve, se non determinando che potenza vi sia nella stirpe (13). Poichè scarta da prima gli altri significati del vocabolo, così quello che attribuisce a Simonide, che l'eugenéia, cioè, spetti ai discesi da padri ab antico ricchi; come l'altro, che non dice di chi sia, che, cioè, spetti invece ai discesi da padri ab antico buoni (14). Se è questo, dice egli, non è di gran lunga meglio l'esser bona o ricca la persona stessa che l'aver avuti boni o ricchi i maggiori? Dopo di che definisce lui l'eugenéia che mai sia; e cerca la definizione nel significato del vocabolo risolvendolo nei suoi elementi; eu che vuol dire, bene; genéia, che vuol dire stirpe. Eugenéia, adunque, significa virtù di stirpe. Ora, dove mai è questa? Virtù è cosa seria e di valore; non vana e da nulla: stirpe di valore è quella in cui molte persone di valore so-

gliano da natura generarsi. Quando questo succede? Attenda bene; poichè, quantunque sia già detto da tanti secoli, il concetto ha tuttora del novo. Succede, dice, quando un principio di valore s'ingeneri nella stirpe: « giacchè il principio ha questa potenza e ammannisce molti esseri com'esso è »; e torna su ripetendo: « giacchè questo è l'opera d'un principio, fare altri molti, come è esso. Sicchè quando un principio simile s'ingeneri in una stirpe o sia di tanto valore, che il bene che gli è proprio, basti a molte generazioni, la stirpe in cui ciò ha luogo, è necessario che sia di valore. Poichè avrà di molti rampolli di valore, e ciò ha luogo negli uomini come nei cavalli e in ogni altro animale. » Aristotele, quindi, ammette che di bona stirpe si devano dire quelli che discendono da ricchi o boni ab antico, però con questa riserva, che ciò avvenga quando vi sia stato nella stirpe loro alcuno il quale abbia dato una prima mossa e la mossa duri. Poichè può esser bono lui, ma non avere nessuna tal potenza da generare di simili a sè; allora, questi non sarebbero eugeni, di buona stirpe (15). Che gliene pare? Oh sì; mi risponderà lei; ma che mai un tale principio può essere?

Aristotele stesso fa altrove quest'osservazione: — « Nelle stirpi buone vengon fuori di molti di poco conto ». Questi, egli li chiamerebbe di bona stirpe sì, ma non già, — devo dirlo colla parola greca perchè l'Italiana non la trovo, e dubito che non ci sia, — gennaioi. Però, l'essere gréca non toglie a questa parola d'essere intesa, poichè Aristotele la definisce. Chiama, dic'egli, eugenes la virtù della stirpe; gennaion il man-

tenerne in se stessi intatto il carattere, il non degenerarne, il non dipartirsene, il non uscirne. Sicchè si può avere quello e non questo: ma come si può mai dare un caso simile? « Perchè, risponde, v'ha la messe nelle stirpi degli uomini, come v'ha nei prodotti della terra ». Vuol dire, v'hanno in quelle come in questi raccolte bone e cattive. « Sicchè quando sia bona la stirpe, vi nascono per un pezzo uomini segnalati; poi si ferma; poi ne manda fuori da capo (16) ». Il principio, adunque, di cui parlava più su, egli l'immagina a modo d'un semè, che talora dà frutti boni e in gran copia, talora cattivi e scarsi. La qual varietà e intermittenza di produzione nelle stirpi era già stata prima d'Aristotele osservata, poichè è espressa da Pindaro in questi bei versi:

Le virtù antiche,
Alternando, tra molte
Discendenze di stirpi,
Il primiero vigor mostran di novo.
Di continuo neppure i negri campi
Dan frutto: ed alle piante ancor ripugna
Per ogni giro d'anno
Portare ugual di fiore
Odorata ricchezza, anzi la vece
S'alterna; e tal l'umana
Genia conduce il fato (17).

Ma Aristotele vede ancora più in là: egli osserva altresì, che vi sono alcune degenerazioni proprie di cotesti semi o principii. Le indoli ben naturate, quelle dalla cui vigoria una stirpe nova e valorosa nasce, possono o generarne di furiose, impetuose, come è stato dei discendenti di Alci-

biade e di Dionisio il vecchio; o se sono composte, ordinate, tranquille, generarne d'infingarde, stupide; così i figlioli di Cimone, Pericle, Socrate (18).

Non è a mia notizia che la considerazione scientifica sia andata nell'antichità più oltre di così. Le conclusioni di Aristotele si vede che sono pur tratte da osservazioni, più o meno compiute, quantunque, secondo usa, appena accennate. Dopo di lui il soggetto restò dei più discussi: e ci restano titoli di scritti (19) nei quali doveva esser trattato di proposito, ma senza precisione forse di osservazioni e di conclusioni, e con argomenti speculativi tratti meramente dal raziocinio dello scrittore. Coi quali gli Stoici e gli Epicurei dedussero del pari che nessun valore si dovesse attribuire alla stirpe o piuttosto al vanto che se ne traeva, non considerandola per un bene nè in parte nè in tutto. Pure, ancorchè queste due fossero le filosofie più seguite tra' Romani, non sarebbe stato verisimile, che in un popolo in cui il patriziato fu così fiero, e che reputò se stesso patrizio dirimpetto a tutti gli altri, la sentenza contraria non avesse seguaci. I versi d'Orazio, così noti, potrei a lei citarli in latino, o piuttosto accennarli solo:

Fortes creantur fortibus et bonis:
est in juvencis, est in equis patrum
virtus; nec imbellem feroces
progenerant aquilae columbam (20).

Par di risentire Teognide; anzi più d'uno ha opinato che Orazio avesse il pensiero, nello scriver così, a' versi di quello ricordati più su. Però

guardi come anche in Roma la discussione su questo punto che par tutto di scienza, è guasto dal pregiudizio politico. Cicerone, ch'è oscillato più d'una volta tra l'amore e l'odio a' patrizi, oscilla altresì tra le due dottrine, l'una delle quali eleva il valor della stirpe e l'altra l'abbassa, secondo l'inclinazione, probabilmente, dell'ora in cui scrive (21). Poichè la passione politica — chi non lo sa oggimai? — è un veleno sottile, e non v'ha dottrina in cui non s'insinui.

Non sarebbe di molto interesse il ricercare, come le due dottrine si sono alternate nel pensiero e nei fatti? E quanta parte ciascuna ebbe o a disciogliere un ordinamento sociale o a crearlo? Il Cristianesimo non vuole che tra l'uomo che opera il bene e Iddio che gliene dà il sentimento e la forza, stia di mezzo qualcosa, che scemi il merito e l'arbitrio del primo o l'azione e l'arbitrio del secondo, pure impacciandosi in alcune delle dottrine cui ha data origine, nel conciliare cotesti due arbitrii insieme, e l'arbitro umano di giunta col guasto fondamentale dell'umana natura, ammesso ancora, trasmessibile ma non più ineluttabile. Il rispetto ai principi ed alle aristocrazie v'ha altre ragioni, non la supposta eccellenza intrinseca delle lor nature. I poveri e i diseredati del mondo, quelli nei quali, secondo il pregiudizio di stirpe, nessuna eccellenza si sarebbe potuta trasmettere nè nascere, erano, secondo il primo concetto cristiano, assai più prossimi al regno dei cieli che non i ricchi. Anzi, questi si dovevano, se avevano a sperare d'entrarvi, farsi simili ai primi. L'ordinamento sociale dell'Impero non impediva che la nuova dot-

trina si dilatasse; ma quello delle genti barbare la sommerse, la soffocò. E la dottrina della stirpe ripigliò il di sopra; e costituì il feudalismo ad immagine sua, e prevalse nelle società europee fino alla rivoluzione di Francia, e tuttora nell'animo di alcune classi prevale. La filosofia del decimosettimo e del decimottavo secolo la minò via via e la scalzò; ed in suo luogo s'introdusse e crebbe quella della natura separata e propria e sciolta da ogni antecedente dell'uomo singolo, del pari adatta e disposta ad ogni eccellenza, purchè la società l'aiuti e non invece vi si contrapponga ad arte. E con essa volsero i tempi a democrazia; l'eguaglianza come si suppose il fatto tra tutti, così parve anche il diritto di ciascheduno rispetto all'altro; la fraternità la condizione sociale acconcia a che cotesto diritto si schiudesse e fiorisse; la libertà la condizione politica che bastava, perchè niente ne fosse soffocato o negato. Ma ora, Contessa mia, la scienza rigira da capo; mentre le società vanno tuttora per la via, che una scienza già invecchiata aveva lor segnato ed aperto. Il valor della stirpe rileva novamente il capo; e al modo, in cui i fatti si raccolgono e s'inducono ora, si può essere sicuri che l'induzione, se non gli eccede e in quanto non gli eccede, non è più disdetta nè torna indietro.

Se non gli eccede, signora Ninina, e in quanto non gli eccede, dicevo; poichè badi bene, è difficile trattenerla dal non oltrepassarli di corsa; e dal continuare a predicare, ch'essa è modesta e non vuol leggere se non quello che vede scritto, pur affermando assai più che non è scritto, e facendosi bella di non commettere il peccato che pur è colta in flagranti a commettere.

V' ha in questo organismo umano più aspetti; la contestura sua; le funzioni di questa; il sentire; il percepire; i moti diversi, che vi seguono, gl'istinti, le abitudini, le inclinazioni, la memoria, l'intelligenza, la volontà. Questi aspetti, nelle generalità loro, gli son tutti essenziali; il lor complesso costituisce il tipo della specie umana. Ora questo tipo si trasmette di padre in figliolo, non ha dubbio; ma esso è soggetto a varietà infinite e determinazioni diverse innumerevoli, pur rimanendo il medesimo. Queste varietà, queste determinazioni diverse si trasmettono anche? Quali? Tutte o parte? In che misura? E se si trasmettono, se tali varietà e determinazioni diventano fisse, più o meno alla lunga, nella stirpe ancor oggi, non è la specie stessa un prodotto di altre varietà e determinazioni che attraverso i secoli, estrinsecandosi secondo le circostanze, aggruppandosi, disciogliendosi hanno d'un qualcosa d'anteriore, checchè mai questo fosse, formato l'uomo?

Ora, sciogliamo la seconda domanda dalla prima, parte perchè la risposta a questa seconda non ci occorre; parte perchè la risposta alla prima può essere indotta da' fatti e non riuscire più larga di questi; mentre la risposta alla seconda deve per forza essere e restare congetturale, e a dispetto di quelli che la tentano ed hanno in orrore sopra ogni cosa la metafisica, trascendere l'osservazione e l'esperimento e meritar nome di metafisica bell'e bene! Poichè quando pure si provi, che molti dei caratteri creduti sinora primari nella specie sono invece secondari, cioè sorti in essa via via, e senza averne ragione da un'in-

terna ed originaria essenza sua, non si sarà provato che di tutti succeda il medesimo; e soprattutto che succeda d'un primissimo impeto, da supporre come si sia, in ciascun essere, comunque questo s'immagini, ad integrarsi, scegliendo aiuti e mezzi alla vita, maggiori e diversi che non ha. Nè l'eredità nè l'ambiente, per quanto s'attribuisca loro un'azione non solo conservatrice, ma anche creatrice, spiegano quel primo, checchè esso sia, che l'eredità trasmetta e su cui l'ambiente operi. Poichè quella e questo lo suppongono contesto primo; e lo trasformino pur a lor posta o di dentro o di fuori, non perciò lo fanno.

Però, io esco di seminato; dove pur rimanendo nella traccia abbiamo ancora una lunga passeggiata a fare insieme. Stiamo alla prima domanda, adunque, più umile; e nel cui esame possiamo, almeno sino a un certo punto, poggiare il piede sopra saldo terreno. Poichè i fatti attestano con sufficiente certezza, che tutta la natura sensitiva dell'uomo è soggetta nei figlioli a riprodursi con quelle mutazioni, che le sono state impresse durante la vita dei genitori; quantunque la raccolta dei fatti è tuttora lontana dal bastare a chiarire attraverso quante generazioni queste mutazioni, diventate proprie d'una stirpe in una specie, si trasmetteranno, sia quando sono difforni dal suo tipo, sia quando vi si conformano; anzi è tutt'altro che accertato che si trasmettano sempre. Ad ogni modo, è lecito di dubitare assai più, e si vive in maggiore ansia d'una risposta che ci assicuri, circa la trasmissione delle qualità acquisite della natura intellettuale e morale dei genitori.

Il dubbio ansioso, anzi angoscioso, è, Ella lo intende bene da sè, quello che concerne la trasmissione della natura morale dell' uomo; giacchè quanto alla trasmissione della natura intellettuale, è cosa, certo, di grandissimo rilievo in sè stessa, ma non ci commove, se non perchè la trasmissione ammessa per questa non può più essere negata per quella, o certo assai a fatica. In effetto, se la natura morale è trasmessa, il biasimo del vizio e la lode della virtù cessano nel figliolo, senza risalire a' genitori; poichè a quali ascrivarli ed in che tempo? E con ciò restano senza ragione morale la pena ed il premio. Chè non giova dire, che il libero arbitrio non è intaccato dalla dottrina della trasmissione ereditaria, perchè quando questa avesse luogo, vorrebbe dire, che tra i motivi, tra cui il libero arbitrio è chiamato a risolvere, vi siano le inclinazioni altresì ereditate. In verità, queste non lascerebbero luogo a quello; poichè esse prendono dimora nel nido stesso che dovreb' essere il suo; e di lì in sua vece governerebbero l' uomo.

Ora, la natura intellettuale si trasmette? I figlioli riproducono l' intelletto dei genitori? Il rispondere sicuramente di sì sul fondamento di fatti che paiono attestare la continuità più o meno lunga di alcune doti della mente nelle famiglie, ha questa difficoltà, ch' è difficile le più delle volte il discernere fin dove questa continuità si deva all' esempio e all' istruzione, anzichè alla trasmissione ereditaria, o perchè a questa piuttosto che a quella. Ad ogni modo, di casi di figlioli che ritraggano, in quanto a virtù intellettuali, da' genitori, se ne trova tra i compositori di mu-

sica, tra i poeti, tra i pittori, tra gli eruditi, tra gli scienziati. Ora, da un'analisi sottile delle facoltà intellettuali il cui concorso è più specialmente richiesto da ciascun' arte o scienza, si potrebbe dedurre in quali di queste arti o scienze, ammessa la trasmissione della natura sensitiva, si debba o possa dare di casi simili un maggior numero. S' intende, per esempio, senza difficoltà che tra i compositori di musica ed i matematici debbano ripetersi più frequenti. Queste deduzioni potrebbero persino pretendere a maggiore certezza di quella cui si può presumere di giungere con certe statistiche, scrupolosissime in apparenza, ma in realtà illusorie. Però, dopo tutto ciò, si dovrebbe convenire anche che i casi nei quali nessuna simiglianza tra padre e figliolo, rispetto alla qualità e alla natura dei loro intelletti, ha luogo, sono più numerosi dei contrari, a confessione di tutti. Sicchè la trasmissione ereditaria della natura intellettuale si può ammettere come possibile, ma non già come perpetua; rifugiarsi in antenati più lontani ed ignoti per riconoscerla dove in realtà, sin dove gli antenati son noti, non è vista, è piuttosto gioco d'ingegno che scienza raccolta con metodo. Anzi, anche ammessa la trasmissione intellettuale come possibile, si deve consentire, che l'intensità di essa non si misura ed è capace d'ogni sorta di grado dal minimo al massimo.

Perchè il problema della trasmissione della natura morale sia chiaro, facciamo di porlo il più precisamente possibile. Quando in un momento di collera repentina e passeggera Annibale grida « Io voglio », egli in quell'io sente

sè e soltanto sè. L'uomo misura sè e gli altri alla forza con cui egli può pronunziare quest'io o avverte che lo pronunzi altri di sè. Ed io non è già la parola d'un egoista esoso, l'espressione d'uno che non creda a niente fuori di sè, e la cui considerazione sia circoscritta ai bisogni della propria persona, i cui desideri non oltrepassino le soddisfazioni di essa. Anzi io non è voce potente, non è indicazione di vera forza interna, se non quando la persona, nel dirlo, appunta lo sguardo fuori di sè, il più lontano che può, l'allarga, lo dilata il più che sa, si dimentica affatto, si smarrisce, si perde, e concepisce, come oggetto suo, un fine generalissimo. « Io voglio morire e redimere la patria mia » è affermazione in cui davvero un potente io si rivela: « io voglio morire e redimere il mondo » è l'affermazione, in cui si manifesta il più potente io che immaginare si possa. « Io voglio vivere e godere » è esclamazione d'un io piccino; d'un io che è sentito esiguo così da chi lo pronunzia, come da quello avanti a cui è pronunziato. L'io, dunque, s'appiatta nel più profondo della natura dell'uomo e pure se ne distacca; sorge dal più intimo recesso di lui e pure si distende per l'universo delle idee e delle cose. Ebbene, il dubbio è questo: Quest'io è tuo? Giacchè non è tuo, se non è causa innata in te degli atti tuoi; ed è invece effetto di cause remote, operanti ad insaputa tua da infinito tempo, per virtù o piuttosto caso e combinazione di circostanze infinite. Ed è bene osservarlo; se è un effetto così, se la scienza prova che sia tale, la coscienza immediata che noi ne abbiamo è falsa, l'osservazione interna c'inganna; e la spiega-

zione che siamo costretti ad accettarne, dà a quella una mentita.

Si dice, che v'abbia luogo a due ipotesi soltanto: l'una che a ciascheduna nova nascita succeda un atto di creazione speciale che collochi in ciascun essere il germe del carattere, della persona; l'altra che questo germe sia il prodotto delle generazioni anteriori, derivi necessariamente dalla natura dei parenti e delle circostanze dell'atto generatore. Ma, prima, il nostro principale obbligo non è già d'immaginare ipotesi che ci spieghino i fatti, pure storpiandoli, bensì di riconoscere i fatti quali appaiono all'osservazione accurata: poi, non ci ha una terza ipotesi anche?

L'io non sorge se non nell'uomo; in nessun altro grado d'organismo della vita la combinazione delle parti di quello giunge a tale coordinamento da dar luogo all'atto riflesso, ch'è la pronunziazione di cotesto io. Nè nell'uomo stesso la pronunziazione è eguale; anzi l'intensità sua è diversissima. Nel fanciullo, come talora nelle persone incolte, riesce oltremodo difficile. La coscienza che c'è qualcosa in ciascuno di noi, cui tutto quello ch'è in noi serve o può servire, dura fatica a chiarirsi. Lo stato da cui si parte nel formarla, è d'estrema confusione tra l'io e le sensazioni, le percezioni, le inclinazioni nostre, tutto quello in somma ch'è effetto d'un'azione spontanea di noi sulle cose e di queste su noi. Vuole tempo un'affermazione riflessa di noi. Non basta, quindi, la perfezione dell'organismo considerato fisiologicamente e psicologicamente, nelle funzioni, cioè, della vita e nelle

attività naturali dell'anima, perchè l'io emerga: occorre di giunta un'attività nova, che a mano a mano s'esplica e padroneggia. L'io, dunque, non è un germe lasciato dietro di sè dalle generazioni passate o deposto per un atto novo in ciascun essere; bensì è l'effetto possibile in diversa misura di quell'individuazione perfetta, che succede nell'organismo umano; è l'effetto ultimo varissimamente intenso dell'attitudine che l'intellettività che si sviluppa dentro esso, ha a riflettere sè stessa e con ciò diventare volere.

Ella è acuta, Contessa mia; e non dubito che ciò che le scrivo, le paia troppo astruso; s'accorgerà in breve, che non è neanche troppo lontano dal punto onde abbiamo preso le mosse. Questa facoltà, in effetto, della pronunziazione dell'io, ch'è il volere per atto proprio, il porre sè, come causa, di rimpetto al mondo, l'ascrivere a sè atti, che uno senta propri, la prosunzione del dirigere sè da solo ed in tutto, dell'imprimere anzi sè stesso sulla condotta e la vita degli altri e governarle il più che si può, a sua posta, del concepire fini generali e mandarli ad atto, io le dicevo, che è capace di gradi infiniti e s'ha a svincolarla dai legami coi quali appare a principio avvinta e ond'è soffocata talora. In quella è la radice del male e del bene, in quanto si predicano degli atti d'una persona. Non fa il bene essa, se non è essa a volerlo; non fa il male essa, se non è essa a volerlo. Par che succeda fuori di essa tutto quello che succede altrimenti, che per cagione d'una affermazione consapevole del voler suo. Ora, se niente prova, che cotesta enunziazione riflessa dell'io sia ereditata da' genitori; se, quando ciò fosse, sarebbe il contrario di ciò

che veramente ci appare, bisogna però riconoscere anche, che la facilità, anzi la possibilità sua di prodursi dipende dalle circostanze in cui si sviluppa la persona umana; e per circostanze intendendo tutto il complesso di fatti, che hanno influenza sopra tale sviluppo. È una pianta, cotesto io, che germoglia nel terreno delle funzioni fisiologiche e dell'attività psicologiche, che sono il sostrato della persona intellettuale e morale. Ora, se su queste funzioni ed attività l'eredità può, se può in diverso modo e misura, essa può altresì per indiretto su questa avventurosa nascita dell'io. Ma non tutte le circostanze stanno nell'eredità sola. Se questa è una legge, non è la legge. Se essa ne mette le condizioni più intime ed interne, ve n'ha ancora di esterne, e d'ogni natura, fisica e morale; il clima, il modo dell'allevamento, i costumi della famiglia, il grado di agiatezza o la povertà di questa, i tempi, le impressioni sociali e religiose, in somma, tutta l'atmosfera in cui il fanciullo prima e poi l'uomo respira. Nessuna di queste influenze può essere considerata sola o così prevalente che escluda ogni altra, nè si può, per regola generale, determinare la proporzione di ciascheduna; tanti sono i modi in cui s'intrecciano, si temperano, si eccitano, si mortificano a vicenda. Né è possibile per istudio che si faccia nella natura di ogni singolo uomo il distinguervi la parte precisa che ciascuna ha avuta a formarla, od ordinarne tabelle. E ad ogni modo, il contrasto e il concorso di tali influenze non soffoca già l'io, ma fa, ch'esso sorga a quelle altezze diverse cui, per l'intrinseca virtù sua e per le circostanze in cui s'esplica, sia in grado di poggiare.

Tantae molis est, signora Ninina, il creare cotesto io; il trarlo fuori dalla miscea di elementi, senza i quali esso non è e nessun dei quali esso è. Si vede, che non in tutti è possibile il crearlo del pari; la miscea in alcuni può essere così tenace da non lasciarlo sbucare. Il che vuol dire, che come il valore dell' uomo è proporzionato alla forza del sentimento dell' io, e la responsabilità di lui alla parte d' azione sua che ne ri- viene a questo e la bontà e grandezza alla qua- lità del fine propostosi e dei mezzi usati a con- seguirlo, corre una diversità grande da un uo- mo all' altro in tutti questi rispetti; nè gli atti virtuosi o viziosi identici attestano una reità o bontà identica. Sicchè il biasimo umano o la lode, la pena ed il premio sono per lo più ciechi in tutto; e sempre in qualche parte; e in ogni caso non sono meglio nè più d' una grossolana retri- buzione del bene o del male operare della persona, nè s' agguagliano al demerito o merito vero di essa. Perchè s' agguagliano, occorre che chi punisce o premia, scruti le reni, cioè trascenda il potere dell' uomo nell' intendere e nel giudicare.

Ma qui davvero uscirei dal seminato se non tirassi le redini; e non mi ricordassi, che bisogna pure tornare di dove abbiamo preso le mosse, per quanto pure mi piacerebbe andare senza fine va- gando a braccetto con Lei. Dappoichè veda a che conclusione siamo venuti. Io non le ho ne- gato nulla; nè quanto v' ha di necessario ed esterno ed altrui, nè quanto v' ha di libero ed interno e proprio in questa umana natura. Nè ho pre- curato di fissare dove giunga l' uno e dove l' al-

tro, e in che punti si tocchino, perchè questo, appunto, il limite è capace d'essere posto così in qua o così in là, che l'uno o l'altro degli elementi di cotesta natura par che scompaia, senza pur potere scomparire del tutto mai. Ora, poichè tanto più c'è dell'uomo nell'uomo, quanto più egli è sè, quanto più sente sè, e più lascia di sè stampo e traccia negli altri e nelle cose, che è mai quello cui dobbiamo soprattutto mirare, quando ci si propone il problema di educarlo, cioè, quasi alla lettera, di trarlo fuori da quella confusione in cui nasce, da quella soggezione in cui è nascendo, a tutto ciò che non è lui, a tutto ciò che in lui viene o dall'organismo, che deve essere l'istrumento suo o da inclinazioni inconsapevoli, che sono i suoi primi moventi, o dalle circostanze in cui vive? Questa creatura, che s'affaccia al mondo senza avvertire, in nessuna sensazione esterna o percezione interna, la sua distinzione del mondo e la sua persona propria, deve finire coll'aver di questa una chiara ed efficace coscienza e contrapporla a tutto ciò che non è essa.

Qui è la radice della virtù, o a dirla altrimenti, della volontaria effettuazione del bene in ogni suo rispetto, intellettuale, morale, sociale: e qui ancora, il fondamento dell'insegnabilità sua, la quistione proposta nel Protagora. C'è egli arte o disciplina che sia in grado di estrar fuori dal verme la farfalla dell'io? Se un'arte o disciplina simile c'è, s'educa; se no, no. Chè educazione è soprattutto ciò; e tutti intendiamo che sia ciò, quando le chiediamo di formare i carat-

teri. *Essa ha unità e valore, quando tutto vi collima ad una tal meta, e niente merita che v'abbia un posto, se mira altrove; ed ogni sua parte v'ha grado, secondo più o meno vi mena e vi riesce. Giacchè di tre uomini ch'Ella può immaginare, uno che voglia, uno che sappia, ed uno che possa, il primo sta di gran lunga innanzi agli altri; il sapere è distrazione senza il volere, e il potere non nasce se non in questo, e non ha oggetto senza il sapere.*

Sin dove l'uomo può essere educato? Grave domanda e che non ha la stessa risposta per tutti. Come l'uomo deve essere educato? Grave domanda altresì, e che non può avere neanch'essa una identica risposta per ciascheduno. Anzi, guardi, Contessa, che considerazione sorge dalle altre fatte sinora. Pur riconoscendo, che v'ha in ciascun singolo uomo un principio intellettuale e morale che ha radice in lui, in quanto lui, non ho negato, quanto nella sua natura organica, sensitiva vi possa essere d'ereditato o di soggetto ad influenze non dipendenti da lui. Da questo complesso di circostanze e di disposizioni ciascun uomo è, dunque, fatto un mondo, come dire, diverso dall'altro. Bisogna studiare ciascuno in lui stesso. Il modo di renderlo migliore e diverso non si trova che studiando quello cui si voglia rendere migliore e diverso. Il mezzo ch'è buono per l'uno, niente prova che debba riuscire buono anche per l'altro. L'educazione di ciascuno dev'essere l'effetto dello studio particolare, che il padre, il maestro fa di lui. Le scuole comuni a molti non possono produrre se non effetti mediocri in tutti. Applicano ne-

cessariamente metodi medii — cioè non appropriati in tutto e per tutto a nessuno — a nature medie — cioè nature, quali propriamente non è nessuna. Se l'uomo, adunque, nasce con quelle particolari disposizioni e in quelle peculiari circostanze che si vede, e le une e l'altre sono tanta parte di lui, più si surroga all'educazione della famiglia un'altra e più si sbaglia; nè altre possono essere accettabili, se non perchè e sin dove quella della famiglia manca. E più la scienza, per chiamarla come si chiama anche quando afferma più che non provi, s'ostina a ricercare nell'uomo le disposizioni e le circostanze che lo foggiano, più pretende che queste lo foggino in tutto; e più ancora, l'educazione a folle di fanciulle e di giovani si prova inefficace a conseguire il fine che si prefigge. Sicchè voltano ad ogni modo le spalle all'avvenire e al meglio coloro i quali vorrebbero nell'educazione surrogare in tutto lo stato alla famiglia, cioè una educazione fatta da ignoti ad ignoti surrogarla ad un'educazione fatta da noti ed amati a noti ed amati.

E Lei, Contessa, l'ha intesa così; ha tenuto il suo figliolo, il più che ha potuto, presso di sè; l'ha istruito il più che ha potuto Lei stessa, e l'amore le ha dato lena ad accrescere l'istruzione sua propria via via che le pareva dovesse crescere quella del figliolo. E poi mi può dire: — È vero, lo mando oramai ad un collegio militare; e può stare che l'istruzione che si riceve in questo, ha appunto i difetti e gl'inconvenienti che Lei osserva; ma non m'ha detto anche che il principal fine dell'educazione è d'abituare l'uo-

mo a volere e formargli il carattere; e ciò non s'ottiene soprattutto in tali collegi? Che se forse di cultura non vi se n'acquista tanta, quanta pure sarebbe desiderabile, non è vero che l'uomo che vuole, val meglio che non l'uomo che sa, ed è il solo uomo che può? Non l'ha detto pur ora? — L'ho detto; e Lei ha ragione; ed io ho fatto un così lungo discorso per finire col dargliela. Ma mi consenta soltanto questo: che sarebbe, cioè, il meglio, che anche nei collegi civili si potesse conseguire l'effetto, che così è prediletto da Lei a buon diritto, e mi conceda anche che non è felice il paese dove ciò non succeda, o le famiglie — che è tutt'uno — credono che ciò non succeda.

E qui pare che io abbia finito, e mi possa distaccare da Lei. Ma, come non mi risolvo se non assai di mala voglia, mi sento tante quistioni sorgere nella mente, che tutte mi gridano: — andiamo, su; di' ancora una parola di noi altre — quasi potesse importare a nulla che mi trattenga a discorrerne io. Il vero è, che io vorrei rimanere in sua compagnia, e cerco pretesti per non abbandonarla. Ma, veda un po', non sarebbe un molto ragionevole pretesto l'invitarla a considerare, quale sia la natura dell'istruzione che Protagora descrive, come fornita a tutti i fanciulli di Atene! La letteratura vi prevale; anzi, v'è tutto. È lo stesso tipo d'istruzione che dura tuttora, non senza, s'intende, molte mutazioni introdottevi soprattutto da un fatto di grande e chiara importanza; il non ci essere da' Latini in quà una società civile, che come i Greci, avesse una letteratura tutta fattura propria, in fuori di

ogni dipendenza da nessun'altra. Ora, s'ha questo tipo a mutare? A quel complesso di cognizioni che si chiamano più particolarmente letterarie e storiche, si devono, come istrumento d'istruzione e d'educazione, surrogare in tutto le scientifiche? Si pretende oggi, e da uomini di primissimo ordine. Vede, che largo campo ad altri discorsi! Ma s'hanno tutti a scrivere? Oibò; ne ripareremo al suo Castello di Valmareno quest'estate. Intanto, poichè saputa la conclusione le ragioni su per giù le trovano tutti, io le voglio dire, che io non credo che il tipo si deva sostanzialmente mutare. E perciò appunto m'è parso che le scole speciali, militari od altre, non bastino alla cultura delle classi superiori e dirigenti del paese.

Ma, oh sì, dice lei; appunto queste classi superiori e dirigenti ci saranno poi? Non crede lei, che le plebi insorgano ogni giorno più e ricusino ad ogni privilegio di vanità, di ricchezza, d'ingegno, di cultura il diritto di dirigerle? Vero; ma dubito che non riusciranno questa volta meglio e più che non siano riuscite altre volte; e che niente di quello, cui spetta una naturale influenza nelle società umane, non potrà infine esserne durvolmente spogliato. Molte cose rinasceranno che paiono morte, secondo il motto del poeta latino; ma rinasceranno rinnovate. La scienza oggi riconosce da capo il valor della stirpe; ma poichè nega a ragione, che nel creare questa e nel continuarla operi solo il padre, secondo credeva Aristotele, anzi mostra che vi concorra — scommetto che lei non ne ha dubitato mai — anche la madre,

e d' altra parte ammette i ritorni nei nipoti de' vizii di mente e d' animo degli avi, e le degenerazioni d' uno in altro eccesso d' attività spirituale dal genio alla follia, la dottrina delle stirpi s' è complicata; e pure accolta, non guarentisce quelle, più che del resto non le credeva guarentite Aristotele, dalla decadenza e dalla fine. Con ciò, del resto, la scienza spiega uno dei fatti storici più palpabili; il rapido declinare e spegnersi delle stirpi nobili o a dire altrimenti delle stirpi che hanno molto o qualcosa operato. Si può difatti affermare che la storia quasi non sia se non una narrazione continua e una prova giornaliera del loro venir meno terribilmente veloce. Io m' immagino anzi — chi sa che questa immaginazione non mi venga voglia di provarla un giorno — che i tempi nei quali le democrazie prevalgono, sono quelli in cui le aristocrazie o le antiche stirpi decadute, sfinite, diminuite di numero, hanno perso ogni valore storico e sociale. Restano durante questi intervalli piuttosto un ingombro alle società, nelle quali sopravvivono a sè stesse, anzichè una forza operosa ed utile. I nomi, dei quali si gloriano, diventano allora la più parte delle volte piuttosto impaccio che aiuto, a quelli che li portano: le plebi più diventano padrone e più se ne adombrano. S' è visto, in simili circostanze, gli antichi patrixi cercar modo di essere ammessi plebei; se oggi manca la forma, non manca la cosa. Ma intanto, nell' occulto degli organismi e degli animi umani, mentre a tutti pare sicuro, che l' impero delle plebi sia assicurato in sempiterno, e sulle aristocrazie sia suggellata la tomba, le stirpi si

ricompongono, si rifanno ed aspettano il giorno di ripigliare in pochi l'indirizzo dei molti, che hanno smarrito la via. Allora, a un periodo di tempo nel quale tutto s'è disciolto, e le società sono andate in ispolvero, e gli uomini, scopertisi eguali in tutto e per tutto l'uno all'altro, si son rinchiusi ciascuno in se medesimo, e alle fraternità sperate tra le classi son succedute le violenze spietate, ne succede uno in cui tutto ripiglia grado e posto e le disuguaglianze naturali si ordinano a gerarchie consentite, e gl'interessi delle classi si consociano il più serenamente e giustamente che tra gli uomini è lecito, e alle libertà sfrenate di ciascuno si surroga la cooperazione solidale di tutti. Per brev'ora, anche questo, signora Ninina, per brev'ora, poichè i secoli sono alla storia dell'umanità una piccola ora; e poi torna la vicenda da capo. Ma se tutto torna, niente torna il medesimo; chè le società umane non stanno ferme, nè alternano tra un bene e un male sempre gli stessi; ma nei ricorsi che fanno, nei cerchi successivi lungo i quali girano, descrivono ad ogni volta più lontana l'orbita, e più vicina alla meta d'un'armonia suprema tra il concetto di Dio e quello dell'uomo, tra il valore dei pochi e il diritto dei molti, tra la necessità della natura e la libertà della persona, tra la scienza che pesa e misura e il cuore che presente e spera!

E quì, signora Ninina; addio. Io non voglio continuare più oltre; e mi piace di lasciarla con questa speranza. Un saluto a suo marito; un bacio a' suoi figlioli; e non dubiti d'avere in me, ed ora e poi, un vecchio e devotissimo amico, come

ALLA CONTESSA N. BRANDOLIN xlv

*la tanta cortesia, che mi ha sempre mostrato, non
mi permette di dubitare che io mi avrò sempre
in Lei un' amica bona e sincera.*

Roma, 26 maggio 1882.

Suo
R. BONGHI.

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM THE FIRST SETTLEMENT
TO THE PRESENT TIME
IN TWO VOLUMES
BY NATHANIEL BENTLEY
VOLUME THE SECOND
CONTAINING THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON FROM THE
YEAR 1700 TO THE PRESENT
TIME
PUBLISHED BY NATHANIEL BENTLEY
AT THE SIGN OF THE SHIELD
IN THE CITY OF BOSTON
1787

INTRODUZIONE

INTRODUZIONE



INTRODUZIONE

OGGI siamo abituati a leggere libri i cui autori o non hanno bisogno d'interpreti o non ne troverebbero. Se trattano scienza, il concetto v'è girato e rigirato da tante parti, tanto ricercato nelle sue ragioni e seguito nelle sue conseguenze, così sminuzzato, tagliuzzato, cincischiato, che al lettore non resta se non di leggere; giacchè l'autore non gli richiede di esercitare più intelligenza di quanta basti a intendere quello che gli si dice, maggiore sforzo di quanto bisogna a ingozzare un desinare, pronto e imbandito. Gli antichi, e soprattutto i Greci nel vigore della lor vita intellettuale, volevano che il lettore mettesse di suo molto più, e si servisse della sua intelligenza non solo a intendere, ma a compire il concetto che gli si offeriva a meditare. E ciò, perchè a quei tempi era molto maggiore il consorzio tra l'autore e il pubblico, di quello che sia oggi che è di tanto aumentato il numero degli autori e la folla de' lettori; nè il libro era

come oggi, il solo anello tra chi lo scrive a tavolino e chi lo legge su una poltrona; anzi non veniva se non a far ricordo di una molto più intima unione già passata tra lettore ed autore, d'un'unione fondata su una molto stretta consuetudine avuta insieme, e nutrita da una conversazione quotidiana. Appunto questa mancanza d'un supplemento fatto di viva voce allo scritto è quello che ora rende così difficili per noi le opere d'Aristotele; e ci sforza ad aggirarci, per ritrovarne il significato, tra tanta congerie di congetture e commenti.

È diversa la ragione che impedisce di presentare nudo e da sè a de'lettori moderni un antico scritto di natura o non punto o non meramente scientifica, bensì ispirato dal sentimento e diretto dalle norme dell'arte. Nè quello nè queste son rimaste le stesse: e tra i cambiamenti legittimi e necessari, gli ultimi tempi ne hanno introdotti parecchi abusivi, i quali son riusciti a smussare il gusto de'lettori, ad ingrossarlo e intorpidirlo di maniera da dover essere stuzzicato da eccitazioni sempre più vive e gagliarde a fine di risentirsi e tenersi desto. Ora, appunto l'averlo sveglio importa a'bisogni dello scrittore moderno; il quale perciò s'affanna soltanto a raccogliere spedienti per iscotere ed accalappiarsi il sonnolento padrone a'cui piaceri serve; nè bada se gli spedienti siano di sorte da rendere sempre più difficile per l'avvenire lo spezzargli di nuovo il sonno. Quindi, ogni parte del suo concetto, ogni necessità della sua propria creazione, ogni condizione d'un'opera

d'arte, la quale avrebbe a formare un tutto compiuto in sè medesimo, d'uno sviluppo adatto in tutte le sue membra, ed agitato d'una vita propria, (1) ogni cosa, in somma, egli sacrifica alla considerazione dell'*effetto*, che la sua opera ha da avere sul suo pubblico. Gli antichi — anzi i Classici di nessun paese — non sono ossessi da così smaniosa premura. L'*effetto* è per essi l'ultima conseguenza e necessaria di quel tutto contemplato nella mente; l'aspettano, lo prevedono; il fatto loro, che ne è la cagione, è creare. Quindi quella calma e serenità delle creazioni classiche: quella posatezza sicura di sè medesima, con cui le ci si spiegano davanti: quella completezza con cui campeggiano e fanno quadro: le quali noi impazienti ristuccano, noi frettolosi di saperne la conclusione ed il fine. Questa fretta può esser tanta e tale — ed è in parecchi —, che torni a una disadattaggine intera ed irremediabile di sentire l'arte e gustarne i frutti; e può essere così disperata fatica di risuscitare cotesto senso, omai spento in costoro, come d'indurre a meditare un'opera di lunga lena, chi da molti anni non leggesse se non i *fatti diversi* di un giornale d'un soldo. I dialoghi di Platone, meno di qualunque altro scritto antico, son cibo da cotesti denti: e noi desidereremmo, che non ch'altro, non tentassero neanche di provarcisi. Giacchè se lo facessero, non si maraviglierebbero di altro se non dell'ammirazione di cui tanti secoli gli han fatto segno.

Ma quelli che, non persa affatto la delicatezza del loro spirito, l'avessero appena smar-

rita tra' libri di maggior grido, che più la svergiatezza di fare che non la voglia di leggere ha messo loro nelle mani, potrebbero racquistarla colla lettura di Platone, e vedersi così aprire davanti tanto campo di studii e di piaceri gentili, onde sono esclusi ora. E a trasportarli in questo più spirabile aere, ha a servire l'opera del commentatore e del critico, la quale bisogna che adoperi il piacere, che l'uomo ha ad intendere, per risuscitare in lui la facoltà di sentire. Che è la maniera di riaprirgli ed allargargli le papille del palato; ed aumentargli la coltura, e da adatto ch'egli era soltanto ad ammirare i dipinti d'un artista moderno, scorretto di disegno ma brillante di colorito, abilitarlo a gustare la delicata bellezza d'una madonna del Beato Angelico.

Ora, se gli scritti — di scienza od opere di arte — degli antichi richiedono di non essere presentati soli e senza ajuti a de' lettori moderni, quanto maggior bisogno ne avranno i dialoghi di Platone, che soli al mondo, senza antecessori nè successori, uniscono que' due caratteri e gli fondono così bene in sè che spesso si rimane in dubbio se l'autore gli abbia scritti col proposito di sostenere una tesi scientifica ovvero di rappresentare, come altri a colori, egli a parole, un quadro della società sua contemporanea? Come un assunto, così vecchio e pur così nuovo, può parere o no riuscito, e piacere a un lettore moderno che arriva, non preparato, a giudicarne? Quanti non converrebbero meco se non per cortesia, se io dicessi loro senz'altro che « la maestrevole ed architettonica costruzione e di-

sposizione del dialogo di Platone che ha titolo dal nome del sofista che vi rappresenta con Socrate la parte di maggior rilievo, la non meno ricca e varia che simmetrica partizione delle sue membra, la pienezza rigogliosa dell'ornato drammatico e mimico e la forza plastica della rappresentazione, il vivo e fresco tratteggiamento de' caratteri non solo degli interlocutori principali, ma anche delle persone accessorie introdotte a meglio ravvivare la conversazione, e la serrata unità dell'azione d'un movimento così rapido e d'un progredire così vivace, infine quella serena armonia che riposa sul tutto, e la conciliante e mite, quantunque non affatto definitiva conclusione, mettono questo dialogo nel novero delle più perfette opere di arte di tutti i tempi? (2) » Cotesto giudizio, ch'è quello di tutti i critici, io desidero che il lettore italiano deva ripeterlo nell'intimo del suo animo; e questo fine spero di raggiungere, trattando prima, una per una, nell'analisi del Protagora tutte le questioni e difficoltà particolari che presenta, e poi discorrendo, in un capitolo separato, del suo scopo, e dell'unità che da questo risulta alla ricca e svariata composizione, che ne forma l'ordito.

CAPITOLO PRIMO

ANALISI DEL PROTAGORA

I (Cap. I)

OCCASIONE DEL RACCONTO DEL DIALOGO.

Il Protagora è un dialogo, al quale Platone non ci fa assistere immediatamente, ma ch'egli ci racconta per la bocca d'uno degl'interlocutori che vi assisteranno (3). Qui come nell'Eutidemo, cotest'interlocutore che racconta, è lo stesso Socrate; e qui come lì, siamo informati mediante un'introduzione distinta dal dialogo raccontato, dell'occasione per la quale Socrate è invitato a ripetere una conversazione fatta con altri. Ma e' corre in questo un divario dall'Eutidemo al Protagora, e di non poco rilievo. In quello la persona, a cui Socrate racconta, è un suo amico, un uomo di conto e di senno, Critone; il quale, per la meraviglia che gli cagionano le risposte del giovinetto Clinia, si fa lecito a un tratto d'interrompere Socrate, di maniera che questo continua per un pezzo a conversare direttamente con lui; e s'arrogava poi il diritto, dopo ripreso e compiuto il racconto, d'esprimere, come per conchiudere, la impressione che gli ha fatto, e accennare la cagione che l'aveva mosso a desiderar di sentire; di dove Socrate prende motivo ad indicargli di che frutto

gli dovrebbe essere l'aver sentito. Nel Protagora, invece, non ci è nominata la persona che, a nome di parecchi co' quali è in compagnia, prega Socrate di raccontare; e la relazione che questo fa, non è interrotta mai, nè alla fine n'è riassunta l'impressione da uno dell'uditorio. La cagione per cui qui nessuno degli uditori è nominato, è appunto questa, che tutti sono muti: e se l'uditorio tace, vuol dire che qui non serve se non come un mezzo necessario ed estrinseco allo sviluppo drammatico del concetto del dialogo; non concorre allo scopo, nè va adoperato a pesarne il valore e intenderne il significato. E perciò è affatto differente la cagione e l'occasione per cui Critone ha dimandato che gli si riferisca la conversazione di Socrate coll'Eutidemo, e quelle per cui qui un innominato prega che gli si ripeta quella di Socrate con Protagora. Critone aveva visto lui stesso quel Socrate che egli stimava ed amava, a discorrere con persone spregiate da lui; non era riuscito a intendere di che si parlasse, ma un suo amico gli aveva detto che era pur vergogna che il suo Socrate sciupasse il tempo così; si voleva chiarire su questo punto, ed acchetare il suo animo. Qui invece l'Innominato non sa se non da Socrate e per il caso d'una dimanda che gli fa da burla, e da quello, al suo solito, volta al serio, ch'egli abbia finito pur ora di discorrere con Protagora; non sa su che cosa; e per una curiosità certo lodevole, ma mossa non dalla molta opinione che egli nutra di Socrate, bensì dalla gran riputazione di Protagora, desidera di sentire la con-

versazione. Che cosa cotest'Innominato, dopo averla sentita, avrebbe potuto dire? Che il suo Protagora s'era scoperto che non sapeva cosa si dicesse, e che cotesto Socrate ch'egli, l'Innominato, trattava da pari a pari, gli aveva dato scacco sempre? A'tempi di Socrate giovine, nel fiore della rinomanza di Protagora, questa conclusione non si poteva esprimere; bastava farla risultare di per sè sola; oltrechè le norme dell'urbanità greca e di tutti i tempi, con tanto garbo di gentiluomo e diligenza di osservatore rispettate da Platone, non avrebbero permessa una simile e così cruda affermazione della superiorità di uno su un altro. Nel corso del dialogo, Platone per istuzzicare Protagora alla disputa, ha bisogno di fargli dire che Socrate non è quel dabbene e smemorato per cui si spaccia: anzi è ritenuto molto valente nella disputa, e da parecchi non da meno di lui: sceglie a dir questo la persona del giovine Alcibiade, il più petulante uomo che ci vivesse. L'avere trascelto costui mostra come già l'accennare un simile paragone di persona a persona gli paresse sconveniente: che cosa sarebbe stato il lasciare affermare, che l'una delle due persone si fosse oramai provata e chiarita più valente dell'altra?

Cotesto Innominato, adunque, il quale pare che con parecchi altri stesse a sedere, vede passare Socrate; lo ferma, e poichè gli ha l'aria di venire di verso casa Alcibiade, o da un qualunque altro posto, dove si fosse potuto ritrovare con costui, gli dimanda così per celia, se non torni dall'avergli corso dietro, facendosi, si vede, delle

relazioni di Socrate con Alcibiade quello stesso concetto che se ne sogliono formar oggi tutti quelli che hanno solo sentito que' due nomi. Di che natura le fossero, ci verrà raccontato da Alcibiade stesso nel Convivio con tanto brio e lepore, quanto se ne trova in poche altre pagine al mondo; qui, Socrate indicando di che sorte fosse la bellezza ch'egli preferiva a quella d'Alcibiade, accenna insieme di che sorte era quella che egli ammirava in lui. Giacchè all'Innominato (4) risponde che egli ha bensì lasciato Alcibiade allora allora, il quale, anzi, ne avea preso le difese, ma che egli, per suo conto, non gli ha neanche badato: tanto era stato sopraffatto dalla bellezza molto maggiore di Protagora, — vecchio, si badi, oramai su' 60 anni (5) — riputato la più sapiente persona che vivesse a' suoi tempi, con cui egli avea discorso a lungo. L'Innominato fa le maraviglie che Protagora fosse in Atene, ed avendolo in quel conto che era presso tutti, s'invoglia di sentire, e Socrate, di sodisfarlo; tanta era a que' tempi ne' giovani la smania della coltura, e tanto in Socrate il desiderio di ridestare o invigorire negli altri quello stimolo di sapere che pungeva con tanta forza lui stesso (6). L'ammirazione dell'Innominato per Protagora gli dovea far ascoltare con una curiosità sempre rinascente, ed una sempre nuova speranza, ad ogni scacco che Protagora riceveva, che questo aspettasse il suo momento per ricattarsi con usura; ch'è lo stesso effetto che l'ammirazione, parte da senno e parte da burla, ostentata da Socrate, produce per un pezzo ne' lettori.

II (Cap. II)

OCCASIONE DEL DIALOGO

Cotesta introduzione non ci prepara al dramma che segue; ma ci spiega bensì come e perchè ci se ne faccia la recita. È adunque un prologo alla maniera di que' di Plauto e di Terenzio e de' nostri comici del cinquecento, come a me par certo che ne cominciasse ad usare la Commedia nuova con Menandro (7). È diversa cosa il prologo che fa parte del dramma stesso e serve ad avviarne l'azione. Nel Protagora, dove l'azione è raccontata, non rappresentata, cotest' avviamento non offre le difficoltà, che mossero Euripide a fare così infelice innovazione al *prologo* di Eschilo e di Sofocle (8). Anzi, io credo, che la maggior facilità di avviare l'azione raccontandola, che non rappresentandola, fosse uno de' motivi che talora facesse a Platone preferire il partito di raccontarla; tanto più che per la natura speciale dell'azione e del soggetto de' suoi drammi, avrebbe potuto variar di poco la maniera dell'introdurla, se dietro l'esempio degli autori drammatici o anche de' mimi di Sofrone (9), il prologo fosse stato sviluppato per la bocca e gli atti de' personaggi stessi del dialogo.

Adunque, Socrate racconta, come non era ancora levato che sente picchiare con gran premura alla sua porta. Era Ippocrate, giovine amico suo e di ricca e nobile famiglia, figlio d'un Apollodoro che noi non sappiamo bene chi fosse, e

fratello d'un Fasone, che non c'è noto meglio; però egli stesso, Ippocrate, ci par subito di conoscerlo da un pezzo; tanto bene ce n'è descritta la natura, e tanto vivamente si dipinge da sè colle parole e cogli atti. Ieri sera tardi egli ha saputo che è arrivato Protagora; e con grandissima impazienza prega Socrate di volerlo presentare a costui perchè intende di darglisi per discepolo e di spendere per acquistare la sapienza di Protagora la sostanza propria, e quella degli amici. Di quest'ultima, a' di nostri, certo nessuno parlerebbe con tanta sicurezza di poterne usare con quanta Ippocrate fa qui; e mi pare un bel tratto della vita greca ed atto a farci intendere, quanta intimità di consorzio ci fosse tra que' giovani Ateniesi, tutti appassionati di *sapere*, di aprire la lor mente a quella coltura generale, raccolta da ogni parte, di cui erano professori i Sofisti, e ciascheduno a questo fine spendendo per sè e per gli altri con animo leggiero e improvvido quanto fosse di bisogno. D'altra parte, l'acquisto di coltura si vede quanto dovesse essere costoso; giacchè un giovine de' più agiati teme — mettiamo per esagerazione e fervore d'animo — che il suo non gli basti. Oggi chi spendesse una piccola parte di quello che Ippocrate era pronto a consumare, a comprar libri e salariare professori, s'avrebbe, dalle più delle madri e da tutti gli amici, del matto; mentre, se lo spendesse, per esempio, a raccogliere le più canore voci in casa sua e lasciarle cantare per ispazzo di chi non gliene avrà neanche obbligo nè gratitudine,

n'andrebbe rinomato per uomo magnifico e di gusti finissimi da per tutto.

Quanta impazienza in Ippocrate e quanta calma in Socrate! Egli sapeva che Protagora era già da tre giorni in Atene, ma non gli pareva un così gran fatto. Amato da' giovani, ma non ancor maturo neppur lui, non era peranche tenuto pari a' Sofisti rinomati de' suoi giorni. Ciascheduno sa quanto gli anni, molto più presso gli antichi che presso noi, aggiungessero all'autorità dell'ingegno. A Socrate, non ancor vecchio, un suo amico, forse di soli dieci anni minore di lui (10), ricorreva non come a maestro, ma come a persona benevola e più cognita. Ma perchè alla fantasia di Platone, quando il concetto di cotesto dialogo gli si svegliò in mente, la figura di Socrate apparve così giovanile e quella di Protagora così avanti negli anni, molto più forse di quello che la ragione de' tempi avrebbe permesso (11)? Perchè nel dialogo Socrate rappresenta il vigor giovanile della mente che cerca; e che, sgomberando tutto l'ammasso della erudizione raccogliaticcia di Protagora, va con certezza di scopo e costanza d'investigazione in traccia d'un'idea nova che trasformi la scienza e la vita; perchè Socrate, — egli o la sua dottrina —, quando Platone scriveva, era ben vivo, e fruttava e prendeva rigoglio nelle menti di Platone stesso e di tanti altri; mentre Protagora rappresenta l'assenza d'ogni istinto scientifico, la sodisfazione del presente, al cui miglior uso volge sè e tutta la sua disciplina, e la sua dot-

trina morale e sociale era una gentile forse ed ornata ricchezza della sua memoria, ma infeconda e senz'avvenire (12).

III (Cap. III-V)

DELLA NOZIONE DEL SOFISTA

Era ancora troppo per tempo, perchè si potesse andar diviato da Protagora, quando Ippocrate era corso a svegliare Socrate. Di dove questo prende occasione a proporgli di aspettare che si facesse più tardi, passeggiando per l'atrio della casa e ragionando insieme. Avevano davanti un soggetto di discussione il più ovvio e il più affine a tutta l'indole, anzi al principio stesso della filosofia morale Socratica. — Noi andiamo da Protagora, tu lo vuoi; tant'è; ma che cosa ci andiamo a fare? Hai un concetto chiaro del tuo atto, e ti ci sei risoluto dietro una chiara cognizione della sua qualità e de' suoi effetti? Se tu andassi a scola da un pittore, per che fine ci andresti? Per diventare un pittore. Ora tu vai da Protagora. Chi è egli? Un Sofista. E tu dunque ci vai per diventare un Sofista: e non ti vergogni di spacciarti in Grecia per un Sofista? Il che Ippocrate confessa arrossendo. —

Da questo rossore, parecchi eruditi moderni (13), sempre intenti a raccogliere ragioni di dare addosso a' Sofisti antichi, hanno cavato maggior conseguenza di quello che mi paia legittimo. Anch'oggi, un giovine, ricco o nobile, arrossi-

rebbe, se altri lo sforzasse a convenire che egli impari musica o ballo o chimica per diventare maestro di piano o di danza o speciale, anzi credo che non gli piacerebbe neanche di dover dire che impari diritto o medicina, retorica o persino filosofia per fare il medico o l'avvocato o salire su una cattedra, persino universitaria. Si può appena sperare prossimo il tempo che non si deva vergognare di concedere che impari il canto per divenire cantante. Di fatti, e' ci ha qualcosa d'illiberale — per dirla alla greca, chè, costì, era anche più sentimento greco che nostro (14) — o di non affatto gentiluomo in ogni professione che lega troppo, ti metta troppo a disposizione d'un altro uomo, e la cui opera è retribuita troppo direttamente a denaro. E' non v'ha, credo, altra ragione di cotesto arrossire di Ippocrate; giacchè, che egli come il volgo, credesse vergognosa la professione d'un uomo, nelle cui mani voleva raccomandare tutto sè e la sua fortuna, non parrebbe ragionevole nè possibile; oltre di che sarebbe contrario ad ogni arte che Platone ci avesse palesato ciò sul bel principio del dialogo, e neanche in accordo colla sua continua urbanità e cortesia. E dalle parole più giù di Protagora, si ritrae che la sua professione fosse tenuta pericolosa, non turpe; nè egli, in tutto il dialogo, dice nulla che ci costringa a disistimarlo.

Socrate, accortosi dell'impaccio d'Ippocrate, l'aiuta egli stesso ad uscirne, suggerendogli che egli deva volere andare dal Sofista, non per professare egli stesso quello che questo professa,

ma per imparare quello che questo insegna. Va, adunque, a raccomandar il suo spirito a chi egli ha fiducia che glielo deva arricchire di coltura. Ma però chi sia l'uomo al quale egli s'affida, che cosa sia un Sofista, mostra di non saperlo, e così prova sempre più di avere presa questa determinazione più in un bollore di spirito che con chiarezza di concetto. Di fatti, a Socrate che gliene dimanda, risponde che il Sofista è un uomo di cognizioni (15). Il che non basta; giacchè ogni cognizione ha un oggetto, e dall'oggetto ha dignità e valore. Che cosa, dunque, conosce cotesto uomo di cognizioni? La scienza della parola; rende altrui abile a parlare; il che vuol dire, su un oggetto sa egli e insegna altrui a guardarlo da diversi lati, a scovirne parecchie relazioni, a presentarle con garbo, e così a discorrerne con copia e distinzione (16). Però, su un oggetto, dicevamo; su quale? Se non sappiamo questo, noi non abbiamo ancora che una determinazione affatto formale della scienza del Sofista, e non potremo giudicarne il valore ed i frutti. Ora, appunto Ippocrate dichiara di non sapere su quale oggetto il Sofista sappia e insegna a discorrere.

Se a de' letterati — e chi si voglia fare un'idea chiara e non esorbitante del Sofista antico, dei tempi di Protagora e di Giorgia, bisogna che se lo figuri come qualcosa di mezzo tra un letterato e un professore — se a de' letterati o sul conto loro si domandasse che cosa sanno, la risposta di bona fede sarebbe, Nulla; anzi a molti ho sentito rispondere così. Il che non vuole già

dire che siano ignoranti, tutt'altro; ma che per la natura stessa delle loro occupazioni e del loro ingegno non hanno sentito il bisogno d'imparare nessuna arte o scienza in maniera da poterla professare; cosicchè non sarebbero in caso di fare da professori, se già non trovassero un uditorio come lo trovavano que' Sofisti greci, contento di sentire tante cose e d'informarsi, così leggermente, di tutte, ovvero d'ascoltare delle pagine, de' discorsi, delle poesie, applaudire e pagare (17). Pure i letterati sanno o almeno dovrebbero saper dire: hanno o dovrebbero avere il dono dell'esprimersi. Il carattere indeterminato e indistinto di cotesto dono è tutt'uno con quello della coltura sociale; la maggior parte della quale si compone d'una folla d'osservazioni e di veri, più o meno assoluti, politici e morali, di condotta pubblica e privata. I Sofisti erano appunto i primi uomini davvero colti i quali attendevano a sapere tante cose, e cercare l'arte d'esprimerle con persuasione, facilità ed eleganza.

Socrate, di fatti, per avviare Ippocrate a rendersi piena ragione della natura dell'uomo da cui vuole andare, gli suggerisce appunto un'idea del Sofista, qual'è quella che ho descritta, e gli fa sentire i danni che da un insegnamento della fatta di quello che avrebbe potuto raccogliere da Protagora sarebbero potuti risultare al suo animo; e gli manifesta insieme la diversa veduta dalla quale egli, Socrate, guardava e giudicava il dovere e l'utilità del maestro. Tra l'indirizzo e il sentimento di Socrate e quello de' Sofisti correva in parte la diversità che passa ora tra

chi tiene maggior conto della educazione dell'animo, e chi maggiore dell'istruzion della mente. Parecchi, sul presupposto vero, ma come suole accadere oggi, formolato e adoperato con troppa astrattezza, che la cultura della mente finisca col produrre la moralità dell'animo; attendono a gravare di studii e ad arricchire di cognizioni di ogni sorte il giovine e persino il fanciullo, certo badando che non gli s'insinuino massime immorali, ma non si curando troppo di quei frutti che, nel parere di altri, si dovrebbero raccogliere da un adatto sistema d'insegnamento morale, e da una pratica di religione, benintesa e sentita. Invece gli altri credono che non sono le molte cognizioni quello che giova; che all'uomo molte cose resterà poi tempo a saperle; che nè d'esser potente o d'esser dotto importa tanto quanto d'esser bono; e che i primi anni così rapidi e docili della vita umana bisognerebbe spenderli tutti o soprattutto a informare al bene e al santo l'animo umano. Il primo sarebbe stato il pensiero de' Sofisti (18); il secondo quello di Socrate.

E questa stessa notizia che ci dà qui Socrate della disciplina del Sofista de' suoi tempi, c'è rappresentata intuitivamente nella scena che segue. Dove ci si narra come Socrate avviatosi a casa di Callia per presentare Ippocrate a Protagora, ha dapprima a vincere l'opposizione del portinaio: un tratto bellissimo. Ipponico III, il padre di Callia, al cui servizio cotesto portinaio era, di certo, rimasto lunghi anni, era stato così sottile nello spendere (19) come il figliuolo era largo. E dove questo gittava più denaro, era

appunto nei Sofisti, ne' quali s'è visto, che Socrate dice nell'Apologia (20) avere speso più denaro lui solo che non tutti quanti gli altri insieme. E con questi è naturale che gli usassero a casa ciarlatani e scrocconi d'ogni sorte (21). Ond'è naturale che il portinaio, sentito discorrere Socrate ed Ippocrate e credutoli Sofisti, da servitore vecchio ch'egli era, li prende in uggia come appartenenti a un genere di persone che perdendosi a cianciare da mattina a sera, — il che, nel suo parere, doveva voler dire, a non far nulla, — gli mangiavano la sostanza del padrone che n'andava in dileguo. Infine, sforzata, sto per dire, la porta, Socrate e Ippocrate entrano e vedono Protagora, Ippia e Prodicò, ciascheduno a parte, il primo a passeggiare per il portico, il secondo su un trono, il terzo a giacere su un letto nella dispensa, ciascheduno circondato da un corteo di discepoli e ammiratori, gente della più scelta d'Atene e di fuori, a' quali, attentissimi e ossequiosissimi, i tre Sofisti discorrono *ex cathedra* chi d'una cosa, chi d'un'altra. E di che discorresse Protagora non ci si dice, giacchè del soggetto e del metodo de' suoi discorsi sarebbe occorso di parlare in tutto il dialogo; bensì d'Ippia, che ci è annunciato con un emistichio d'Omero, del quale ogni Greco sapeva a mente il resto e coglieva l'allusione, ci si riferisce che ragionasse di fisica e d'astronomia; e di Prodicò, che con un altro emistichio dello stesso poeta ci si paragona a Tantalo, ci si racconta che non si potesse intendere di che cosa trattasse; tanta era cupa la sua voce e tanto, per

il rimbombo che essa faceva nello stanzone, restavano poco spiccate e chiare le parole.

Il principale effetto di questa scena è l'impressione che ce ne risulta, della varietà e diversità di tendenze e d'indirizzi della Sofistica. I caratteri particolari di questi diversi indirizzi ci sono indicati con una gentile ironia che accenna al comune difetto di tutti, — di non avere nè per principio nè per fine la scienza, — mediante il paragone di Protagora con Orfeo, e di Ippia e Prodico coll' Ercole e il Tantalò dell' Inferno Omerico. Il significato sociale della persona e della poesia d'Orfeo è cosa che basta accennare; ed era appunto sociale il carattere positivo della Sofistica Protagorea, e più poetica che scientifica, la sua maniera di svilupparne la parte pratica (22). Ippia, invece, è paragonato ad Ercole, la cui ombra, laggiù nell' inferno, saetta tutti i morti i quali fuggono lontano da lui, e il cui corpo vive e risiede cogli Dei nel cielo; con che ci si fa intendere, come, secondo Platone ci narrerà in un dialogo che ha titolo da Ippia, egli non rifuggisse dall' intromettersi in nessuna scienza ed arte, e di tutte si riputasse e volesse farsi riputare maestro e sovrano, ma d' altra parte preferisse e ritenesse come sua propria, la cognizione e la spiegazione de' fenomeni naturali ed astronomici (23). Certo, il peggior confronto tocca a Prodico, del quale, qualunque sia l' opinione che altrove ne manifesti Platone, non si può negare che in questo dialogo faccia peggior figura degli altri due. Egli è paragonato a Tantalò, la cui pena è tremenda insieme e ridicola;

fitto sino al mento in un lago, appena accosta il labbro per dissetarsi, gli si scopre la melma del fondo: con frutta intorno a sè e cibi d'ogni sorta, appena stende la mano per sfamarsi, il vento glieli portà via. Platone, che sul principio di questo dialogo, aveva già dinanzi alla mente quel carattere di vano e futile quantunque sottile discernitore di vocaboli, che rileva in Prodicò più giù, Platone, mi pare, non doveva con questo paragone voler significare se non il total difetto di un risultato legittimo ed importante in cotesta smania sinonimica del Sofista (24).

La conversazione con cui Socrate introduce Ippocrate a Protagora e la risposta di costui sono una seconda conferma della nozione che della Sofistica aveva dato a Ippocrate Socrate stesso. Dimandato Protagora, se egli voglia conferire da solo con Socrate e Ippocrate dell'oggetto per cui erano venuti da lui, risponde di parlar pure avanti a tutti; giacchè egli s'è risoluto di prendere alla scoperta il nome di Sofista, avendo visto, che que' molti i quali, prima di lui, quantunque non facessero altra professione, pure avevano schivato di prendere cotesto nome, per salvarsi meglio, speravano, dall'invidia altrui, non erano con questo mezzo riusciti a nulla; di fatti, erano stati, del pari, riconosciuti per quello che erano, di che gliene era venuto, oltre il danno, le beffe. E chi erano stati questi suoi molti predecessori? Tutti quelli che, per un verso e per l'altro, s'erano segnalati in qualche parte della cultura greca (25).

Quale Protagora ci si dipinge da sè in que-

ste sue prime parole, tale ci si appalesa lungo tutto il dialogo. Uomo vano desidera far pompa di sè avanti a Prodico e ad Ippia (26), si vanta de' maggiori suoi anni (27), della maggior sua pratica (28), dell'insegnamento suo migliore (29), della sua gran riputazione (30); non vorrebbe toccare se non que' soggetti di conversazione in cui creda poter brillare (31); tenta di ritrarsene quando teme di non potersene più cavare con onore (32), e gli par da ultimo di diminuire il suo scacco, dicendo d'aver riconosciuto da gran tempo l'ingegno di Socrate e non ismettere mai di proclamarlo a tutti (33). I motivi delle sue azioni sono attinti dagl'interessi del suo individuo nè ne ostenta de' migliori e de' maggiori. S'egli ha pur preso il nome di Sofista alla scoperta, l'ha fatto non perchè come pur'è il vero — giacchè è più probabile che fosse uno di parecchi primi ad arrogarsi cotesto nome, piuttosto che il primo a dirittura (34) — non perchè, ripeto, la società Greca fosse arrivata a un punto che pur bisognava che la parte di professore qualcheuno la cominciasse a rappresentare quale continua a' giorni nostri, ma perchè s'è accorto che a schivare il nome, non si schivava l'invidia naturale delle aristocrazie e delle democrazie contro l'intelligenza che dissolve quelle ed adombra queste (35), non si diminuiva il pericolo del professare di sapere più degli altri, ma si diminuiva bensì il provento, che da cotesta superiorità si sarebbe potuto ritrarre (36). Il lungo discorso che più giù recita, a provare che la virtù si possa insegnare, egli non lo termina senza avvertire che

ce n'è de' maestri più o meno valenti, e richiamar alla mente altrui sè medesimo e il salario che gli s'ha a pagare, e il modo in cui egli ne lascia fissare la somma dallo stesso discepolo (37); nè senza difendere due ricchissimi giovani presenti, i figlioli di Pericle, da un'allusione di Socrate poco lusinghiera (38). Del resto, per non essere mosso da ragioni molto nobili nel suo operare e per non sentire in sè lo stimolo e l'istinto della scienza, non si può già dire che sia cattivo uomo. Anzi, Platone ce lo figura come persona di principii e di condotta onorevole, e fa ch'egli molto nobilmente trovi nel tenore di tutta la sua vita trascorsa, la risposta alla domanda di Socrate, — se sia bene quello che piace e male quello che duole; — disadatto a cogliere il significato preciso ed acuto di quella sentenza nella bocca di chi la dice, gli basta che abbia apparenza d'immorale per rigettarla (39). Dimandato da Socrate, se egli non creda che sola la intelligenza sia degna di comandare all'uomo, risponde, con un sentimento di vanità e dignità insieme, che a lui soprattutto sarebbe vergognoso di dissentirne (40). Nè manca di cortesia e di benevolenza d'animo; dice egli stesso di non essere invidioso e mostra di non mentire (41); certo, segue Socrate a malincuore per una via per la quale egli non sa andare (42); pure si lascia condurre (43); e quantunque gli paia che Socrate faccia con lui il puntiglioso, acconsente pure di rispondergli, pure accorgendosi che il suo rispondere torni a un confessare da sè medesimo la sua sconfitta (44).

Nè dell'ingegno di Protagora c'è data in questo dialogo un'idea sfavorevole. Egli ha cognizione accurata e fa un uso ingegnoso, utile e persino sapiente della mitologia greca; sa le istituzioni de' popoli tra' quali e a' quali ragiona; non contento di saperle, ne studia i fini e le cause; mostra che conseguenze ne risultino per il giudizio della moralità e della natura degli atti che quelle istituzioni ammettono o puniscono; affaccia parecchi concetti giusti, oltre di che ha un'erudizione copiosa di tutta la letteratura e poesia Greca che a' suoi tempi era, si può dire, tutt'uno; e, quantunque, a un punto, sforzato a investigazioni di cui non sente lo scopo nè l'importanza, dica una scipitaggine, la sola che gli esca di bocca (45), pure a parecchie riprese si libera dalle strette di Socrate non senza acume e giustezza (46). Di tanta lealtà fa prova Platone nel colorire la persona dell'avversario di Socrate! E pure, non ostante questa continua gentilezza di tratto, quanto, alla fine, non ci riesce diminuita la figura di quel Protagora che da' suoi amici fu chiamato la *Sapienza* o la *Ragione* (47)? I mediocri scrittori hanno bisogno d'ingiurie e di villanie contro colui che a ragione o a torto vogliono scemare di riputazione nel vostro animo; a' sommi ne basta la rappresentazione sentita, intesa e sagace nella verità della lor natura.

Entrare in particolari sulla qualità di coltura di Protagora, non serve qui, parte perchè ci verrà occasione di discorrerne in altro dialogo di Platone, parte perchè risulta dal nostro stesso dialogo e dal seguito di questa analisi. S'osservi

solo fin da ora che alla sua mente, come a tutte quelle de' Sofisti, mancava un indirizzo unico: le sue cognizioni non erano tenute insieme da nessun interno principio di vita, che le collegasse; lo scopo loro era estrinseco ad esse stesse, — la maggior utilità di quello che le aveva raccolte e di coloro che se ne procuravano l'acquisto a denaro.

Cotesta mancanza d'una vita intima e propria e unizzatrice nel loro pensiero ci spiega la natura e i pregi e i difetti de' loro studii rettorici e del loro stile. De' primi che cominciassero, se non a dirittura a coltivare la prosa, almeno ad allargarne l'uso ed accrescerne l'importanza, costretti dall'abitudine anteriore de' poeti e dalle necessità attuali delle società democratiche greche a recitare i loro scritti avanti ad assemblee più o meno scelte e numerose, privi d'un pensiero potente, d'un fine alto che tutta agitasse la loro mente e ne facesse uscire con impeto la copia delle idee, sprovvisti di sistema proprio e forniti d'una erudizione piuttosto raccogliaticcia, senza punta organizzazione interna come in Ippia, o con molto poca e solo in alcune parti come in Protagora, dovettero cercare de' mezzi estrinseci ed artificiali per dare alla lor prosa una efficacia ed attrattiva che ne potesse fare per il gusto comune un succedaneo della poesia, e di cui era ancor chiusa per loro la fonte propria, natia ed inesauribile.

Non tutti, a questo fine, si servirono degli stessi mezzi allo stesso modo. Troviamo in tutti, per quanto si può giudicare da' frammenti rimasti

e dal giudizio degli antichi, uno stile qual doveva derivare dalle cagioni esposte, affettato e ricercato, ma con diverse fattezze e in diverso grado. Furono il primo esempio d'un fatto che s'è rinnovato in ogni letteratura, nelle moderne, per ritrovare da capo un' arte di comporre, nella greca per trovarla la prima volta. Torna in ciascuna un momento in cui lo sforzo e l'affettazione e la lambiccatura, essendo le qualità le più contrarie alle prevalenti ne' prosatori anteriori o contemporanei, paiono anche le più adatte a innalzare e ad abbellire lo stile; perchè, di fatti, sono quelle che più distaccano lo scrittore da' suoi predecessori e compagni vilipesi; e meglio e più certamente e facilmente riescono a dare alla prosa il colore peregrino della poesia. La storia dello stile nella prosa si può raccogliere in due parole; una semplicità naturale e spontanea, che nasce da idee rade e mal connesse, è il suo primo stadio: quindi mentre da una parte la struttura del pensiero diventa più chiara, l'espressione procura d'andarsi arricchendo di locuzioni e di mezzi retorici e sintattici, e cerca lenocini ed abbellimenti d'ogni sorte; infine torna di nuovo la semplicità di prima, però non più naturale ma riflessa, nascente dal vigore ed impeto e copia del pensiero. In questo ultimo momento si ferma poco; e questo piccolo tratto di tempo forma il periodo classico della prosa d'una letteratura, periodo che parecchie, — la nostra, nel mio parere, — non hanno mai o non ancora visto (48).

Quando si possa giudicare, non dagli scritti, dei quali non ci resta se non qualche breve fram-

mento, ma da alcuni accenni de' commentatori antichi e da' discorsi che Platone gli mette in bocca — discorsi de' quali è impossibile di determinare se fossero in gran parte estratti da' libri di quello a cui son messi in bocca o solo imitati con qualche esagerazione, che pare il più probabile, — Protagora ha avuta non poca parte alla formazione della prosa greca. Se dobbiamo credere ch'egli tenesse nella pratica dello stile gli stessi principi che mostrano averlo diretto nelle sue investigazioni grammaticali, dobbiamo dire ch'egli non si contentasse di esprimere nella sua nudità, schiettezza e vita propria un concetto, ma cercasse, affaticando la frase, dietro norme astratte e preconcelte, rilevarne la espressione. Come per le sue ubbie grammaticali Aristofane nelle Nubi, gli dà la baia con così acre brio (49), così, per i suoi artifici di stile è messo qui, in una maniera più delicata ed ascosa, in burla da Platone.

Gli scrittori Greci, come osserva Aristotele (50), progredirono da uno stile a infilzatura, per rendere al possibile la sua locuzione, ad uno stile a periodo. Il primo si trova ne' primi storici, Jonici tutti; e in parte ancora in Erodoto, da cui Aristotele ne prende l'esempio. Si riscontra ne' trecentisti nostri. In esso la manifestazione del concetto non ha organismo di sorte; è spezzato in tante membra; e ciascun membro è espresso da sè e attaccato mediante una congiunzione con quello che segue. Nello stile periodico, invece, il concetto com'è uno, così è espresso in un giro di parole che forma un

visibile ed unico tutto in sè medesimo. Protagonora, Jonico anch'egli, si vede che è in sul passare dal primo stile al secondo; dove ha tutta la semplicità de' suoi predecessori e infilza incisi, e fa prova d'una grazia di discorso quasi bambinesca (51); dove coordina il suo concetto e lo manifesta in un periodo di largo giro e solenne (52). Tenta più volte e bene il periodo a un membro solo (53): quello a più membra, se le sue parti conseguono l'uno all'altra e non sono molte, non manca di facilità e felicità (54); se molte, s'impaccia (55); se le si contrappongono, e l'antitesi, come così bene in Isocrate (56), deva diventare il pernio del periodo, peggio che peggio (57); si vede come fosse un mezzo di cui l'arte della prosa non era ancora padrona. A volte, procura in un periodo ad antitesi un ingegnoso equilibrio de' due membri che vi si contrappongono, mediante un ugual numero di sillabe e di parole in tutteddue (58). Quantunque metta molta e forse la principal cura nella scelta di parole proprie e significative e nell'incastarle acconciamente ciascheduna al suo posto (59), pure non se ne contenta, e cerca inoltre il lenocinio di parecchi artifici, i quali a noi ora paiono bruttezze, come di ripetere a poca distanza la stessa parola in diverse forme di declinazione o coniugazione (60), o di adoperare parecchie parole che tutte abbiano la stessa radice (61), o di dilettersi di assonanze che risultino dall'identità delle sillabe che cominciano (62) o terminano (63) delle clausole di periodi, o dall'usare a più riprese le stesse

frasi, gli stessi nessi affatto di vocaboli (64); a' quali vezzi ne aggiunge altri che usano anche oggi, e de' quali, anzi, parecchi scrittori modernissimi nostri e francesi paiono di volere riintrodurre l'abuso; sciupio d'epiteti (65), vocaboli o non soliti o non intesi alla maniera solita (66), inventati per boria o per affettazione d'ingegno (67), presi in prestito da' poeti (68), e frasi affatto poetiche e difformi dalla natura della prosa (69), che erano difetti i quali a' boni scrittori Greci, di poco posteriori o contemporanei, come a Platone, a Isocrate, a Senofonte, ad Aristotele, davano nell'occhio più che a noi; giacchè essi richiedevano maggior castità, semplicità e naturalezza nella locuzione della prosa e più conformità coll'uso vivo del popolo nella scelta delle parole di quello che si richieda oggi da molti (70). E a questo prevalere di reminiscenze poetiche nella dizione, è conforme l'abuso d'un ritmo poetico nel suono del periodo. Che la prosa deva avere una sua armonia, pareva a' Greci, la cui letteratura era in molto maggior parte recitata e in molto minor parte letta che la nostra, anche più necessario che a noi. Quei primi prosatori, e per accostarsi meglio alla poesia e perchè non trovavano altri ritmi, usurpavano largamente i poetici; i quali più tardi vennero abbandonati, senza però potersi determinare teoricamente da quali dovessero essere surrogati. Giacchè la questione del ritmo proprio alla prosa è stata bensì formolata nettamente da Aristotele, ma non risolta nè da lui nè da Cicerone nè da' lor successori (71).

IV. (Cap. IX, X).

SE LA VIRTÙ SI POSSA INSEGNARE

Dopo che Protagora ebbe fatta a Socrate quella risposta che c'è stata occasione di così lunga e varia esposizione, Socrate, accortosi che il Sofista voleva far pompa di sé avanti a Prodicò e ad Ippia, propone egli di invitare anche questi alla conferenza; proposta che Callia, il padron di casa, migliora suggerendo di mettersi tutti a sedere in giro. Cosicchè tutti s'avviano dove stava, come s'è detto, a sermonare Ippia su un trono. Lì la scena si muta, come a dire, in teatro. I tre sofisti, i quali prima recitavano ciascheduno la sua parte da sé, concorrono a recitarla insieme; Protagora ritiene il luogo principale e gli altri due colle loro ombre e colle loro luci ne lumeggiano la figura. Giacchè non v'ha dubbio, mi pare, che gli altri due Sofisti siano chiamati a presenziare la conversazione per mostrare che è comune alla Sofistica quel difetto d'intimo sentimento scientifico e morale, che sarà più particolarmente mostrato in Protagora; di maniera che se le tendenze e gl'indirizzi diversi e particolari di ciascheduno impediscono che della Sofistica si discorra come d'un sistema unico creato e promosso da una unica setta, non perciò tolgono che l'elemento negativo della Sofistica sia quel medesimo in tutti e sotto ogni sua forma da soppraffare e da escludere (72); di maniera che la supremazia che Protagora s'ascri-

ve (73), è vana, nè egli ha titolo valido di distinzione dagli altri.

Come Protagora nel mezzo e i due Sofisti da lato formano una parte della scena, così Socrate da solo riempie l'opposta. E intorno a quelli e a questo si serra un pubblico diviso di affetti, e di pregiudizi, ma in molta maggior parte favorevole a' primi. Anzi si può dire, che il solo Alcibiade, il quale era entrato insieme con Crizia poco dopo Socrate, prenda apertamente le parti di questo, e s'opponga che sia tenuto da meno, Alcibiade, quell'indole così vivace, ricca e petulante, che fu al pari di Crizia cagione di tanti danni alla sua patria, anzi, per l'affetto o l'osservanza che per alcuni anni gli dimostrarono, a Socrate stesso (74).

Dopo ciò, Protagora invita Socrate a dire perchè fosse venuto; a che questi ripete in pubblico ciò che aveva già detto; che gli era per presentargli Ippocrate, giovine d'ingegno e di riputazione nella città, e quindi, desideroso di venirlo a sentire; ma avanti, avrebbe voluto sapere che frutto gliene sarebbe venuto. Al che Protagora risponde che sin dal primo giorno che Ippocrate frequenterà lui, diventerà migliore, e così continuerà a progredire nel meglio di giorno in giorno.

Il concetto delle parole *bono, migliore* e simili non diventa assoluto e non acquista un contenuto proprio ed essenziale se non quando si discorra di *bontà morale*; altrimenti, è determinato da quel contenuto arbitrario che gli si aggiunge e non indica se non formalmente un'ec-

cellenza di quello che qualifica. Ora, negli scrittori Greci o non mai o molto di rado prima di Platone *bono* vuol dire *moralmente bono*; quindi Socrate, che avea osservata riflessivamente questa indeterminatezza di significato che tutti sentivano e di cui tutti si prevalevano nell'uso, mostrava una continua premura di costringere il suo avversario a determinare di che bontà egli parlasse. Perciò qui, a Protagora ridimanda — e con una serie di esempi, al suo solito, gli fa intendere di dove nasca e che significato abbia la sua nuova dimanda — in che egli renda migliore il suo discepolo, giacchè ogni maestro rende migliore il suo discepolo in qualcosa. E Protagora risponde: — nell'abilità di consigliarsi bene circa gli affari pubblici di maniera che possa meglio di chi si sia trattarne e discorrerne, e circa gli affari privati di maniera che possa meglio di chi si sia amministrarli. Oggetto che Socrate riassume, col dire che, adunque, Protagora si ripromette d'insegnare la virtù civile, e di rendere gli uomini boni cittadini (75).

Socrate non dissentiva da' Sofisti rispetto a questo fine pratico dell'istruzione. Anzi, voleva che ogni altro studio fosse tralasciato e messo da parte, per attendere solo allo studio dell'uomo, e di quello che lo riguarda, a fine di renderlo bono e felice. Ma credeva che non si dovesse partire di dove movevano i Sofisti, i quali, senza cercare e fissare i principii generali ed assoluti della condotta umana, accettavano quelli che trovavano nel pubblico, e addestravano il discepolo a trarne per la patria e



per sè il miglior profitto (76). Questa abilità de' Sofisti, che ascrivevano a sè e credevano di saper comunicare agli altri, non era dunque, se non una pratica affatto empirica, non ridotta nè riducibile a scienza, e che quindi a Socrate poteva giustamente parere, non si potesse insegnare. Che è la ragione per cui egli a Protagora che si riprometteva d'insegnarla, comincia, senza sollevarsi alla prima al di sopra della comune veduta de' Sofisti, dall' opporgli due fatti. In prima — e non è detto senza ironia contro la democrazia Ateniese, — se cotesta virtù civile s'insegnasse, sarebbe un' arte e scienza particolare e distinta, come tutte l'altre; ora, gli Ateniesi quando si discorra di cose appartenenti ad arti particolari e distinte, non vogliono accettar consigli se non da chi le ha imparate ed ha riputazione di saperne; quando invece si tratti di cose che riguardino il miglior governo della città, accettano consigli da tutti, il che vuol dire che non credono che la scienza del governo o la virtù civile si possa insegnare. E in secondo luogo, gli uomini di stato, di maggior rinomanza, Pericle per esempio, insegnano a' loro figlioli tutte l'arti richieste, ma questa del miglior governo di sè medesimi e degli altri nè l'insegnano essi nè la lasciano insegnar loro da altri. Chiaro adunque che neanch'essi credono, che cotesta sia un' arte da potere insegnare. Ora, come mai tu, Protagora, prometti d'insegnarla?

Coteste obiezioni di Socrate ci mostrano quale fosse il giro e il campo dell'insegnamento di Protagora, e com'egli avesse ragione a con-

trastargli la possibilità dell'effetto di cui si riprometteva. Voleva insegnare una pratica la quale è frutto di molte rare qualità di mente e di animo che non è punto necessario che brillino nei figliuoli perchè brillano nei padri, e (77), al cui sviluppo concorrono infiniti casi particolari e non prevedibili. Anzi, senza studiare l'indole del discepolo, — ciò a cui Socrate (78) attendeva primariamente in quelli che s'accostavano a lui, — qualunque egli si fosse, gli promettevano, per la stessa somma di denaro, di renderlo adatto a reggere sè medesimo e altrui. Quasi l'attitudine a ciò fosse uguale in tutti, che era l'errore che aveva indotto la democrazia d'Atene a nominare parecchi magistrati a sorte (79), e a concedere a chi si sia, libertà di consiglio e d'influenza.

Protagora alle obbiezioni di Socrate chiede licenza di rispondere col racconto di un mito, parendogli più degno a un vecchio di spiegare in questo modo il suo parere a un giovane. Ma cotesta forma che vedremo usare a Platone parecchie volte con ben altro intendimento, non ha nessuna ragion d'essere qui. Il mito, in una discussione, può supplire un ragionamento che non s'abbia modo di compiere; ma non può, con quella indifferenza d'uso che qui professa Protagora, surrogare il ragionamento. E' sì trattava di sciogliere due obbiezioni; e bastava che Protagora mostrasse, che gli Ateniesi e gli uomini di stato credessero al contrario di quello che diceva Socrate, che la virtù si potesse insegnare. Il mito era un fuor d'opera; e Protagora sentirà

lui stesso di doverlo abbandonare per istrigarsi davvero da quelle obbiezioni. Sicchè esso resterà estrinseco alla dimostrazione richiesta; non le servirà che d'abbigliamento; e noi vedremo, che qui è adoperato, come altrove da Prodicò ed Ippia, più per prendere occasione da alcuni dati mitici a esporre delle opinioni, che perchè il concetto, privo ancora di chiarezza e non consapevole a sè medesimo del suo valore morale e scientifico o incapace di distinguerlo in sè e svilupparlo astrattamente, si senta forzato, come ne' legittimi miti della fantasia popolare e poetica e in quegli anche di Platone, a diventare racconto, prendendo forma di storia immaginosa (80).

V (Cap. XI-XVI)

PROVE SOFISTICHE CHE LA VIRTÙ SI POSSA INSEGNARE

Protagora non ha inteso a dovere le obbiezioni di Socrate. Il quale ha opposto il fatto, che gli Ateniesi lasciano a tutti discorrere di pubblico governo, non perchè egli neghi che tutti abbiano la capacità di farlo — ciò, non lo nega egli nè afferma — ma perchè questa licenza concessa a tutti lascia presumere che nel parere degli Ateniesi la scienza del governo sia innata a tutti e non serva d'insegnarla, anzi non si possa insegnare come le altre. Protagora, invece, s'accinge per la prima cosa a mostrare che la scienza

del governo è comune a tutti, o per meglio dire, avrebbe almeno dovuto voler mostrare cotesto, ma afferma soltanto che e' ci sia un sentimento di giustizia e di pudore (81), che è il fondamento delle società civili, e di cui tutti partecipano, giacchè se ogni singolo cittadino non lo possedesse, la società si scomporrebbe e andrebbe in dileguo; una verità delle più belle ed antiche, già riconosciuta colle stesse parole adoperate dal Sofista Greco ne' più antichi poeti di Grecia (82), ma che non basta nè enunciare nè accertare per trarne la confutazione delle obiezioni di Socrate.

La forma stessa in cui l'enunciazione n'è fatta, la priva di valore dimostrativo; giacchè non è detto nè come nè perchè questo sentimento esista, ma soltanto che esista, e ci è detto con un racconto, che alla maniera di tutti i racconti, pensati a bella posta e d'industria per la prova d'un fatto morale, sanno del rappezzo e scoprono agli occhi meno pratici i rimendi, con cui s'è riparato alle toppe. Nella favola, recitata da Protagora, Prometeo raffigura in genere il concetto stesso che nella mitologia d'Esiodo e d'Eschilo; giacchè egli è anche qui quella creatura, anteriore alla razza stessa degli Dei, amica dell'uomo e quindi venuta per una qualunque cagione in odio a quelli; il primo autore de' progressi umani, in quanto s'attengono alle arti di dove viene il comodo e la sicurezza e la facilità della vita. Ma nella mitologia di Esiodo, Prometeo viene in ira a Giove per averlo voluto frodare, a pro' degli uomini, della miglior parte

delle vittime sacrificate in onor degli Dei; e col rapimento del fuoco ripara a un danno cagionato da un'ira suscitata da lui; e, per via del perfido dono fatto da Giove a suo fratello Epimeteo, e da questo improvvidamente accettato, finisce coll'essere sopraffatto perfino in astuzia da Giove; di maniera che Esiodo non l'incolpa delle sventure della razza umana meno di quello che l'accagioni de' suoi progressi. In Eschilo, invece, Prometeo, concetto tremendo e sublime, se è da meno di Giove in potenza, è da più di lui in consiglio e in prescienza: egli, Titano, ha aiutato Giove a disfarsi de' Titani inimici, egli, Titano, sforza Giove a smettere il disegno di distruggere la razza umana; e per avviare questa all'avvenire maraviglioso che le presagisce, ruba agli Dei il foco, il foco ministro e mezzo d'ogni arte, e ne insegna agli uomini l'uso. Protagora tace affatto di Pandora, come Eschilo, e Prometeo per lui non è più il Titano astuto di Esiodo e magnanimo di Eschilo. La sua mente impressa da' più ragionevoli ed umani concetti intorno alla natura divina già prevalse nella coscienza greca, fa di Prometeo un esecutor disadatto degli ordini degli Dei; giacchè un'opera affidata a lui, egli la commette a suo fratello Epimeteo, cui pure sapeva tardo a prevedere e pronto a ripentirsi; e solo dall'imprevidenza di costui è costretto a rubare il foco. Giove non appar inimico come in Eschilo, o invidioso come in Esiodo, della nostra razza, ma giusto punitore di Prometeo, che, non avendo fornito l'uomo de' mezzi adatti a vivere e prosperare, turba il disegno divino,

insegnando all'uomo l'uso del foco, quando Giove aveva altrimenti provveduto (83).

Però, Prometeo conserva nel concetto di Protagora il carattere di primo autore della civiltà umana, nel limite, si badi, de' suoi bisogni corporei e materiali; bisogni, de' quali non si trova nè si troverà mai soddisfazione intera e compiuta, giacchè di lor natura rinascono più gagliardi da un lato, se sono sfamati dall'altro; cosicchè chi prima gl'instigò a cercarvi requie ed appagamento, ne ha pena perpetua da un' aquila che gli divora di giorno il fegato che gli si riforma di notte (84). È bensì strano, come Protagora affermi che pure colle arti di cui Prometeo sussidiò e corredò l'uomo, questo non potesse neanche difendersi dalle belve; e di fatti, non dà di ciò se non una ragione assai stracca; ma non ci è da ridire nè da stupefarsi del senso religioso che egli ammette nell'uomo non ancora civile, poichè dipende, nel parer suo, dalla cognazione o parentela delle due razze divina ed umana, nate tutteddue dalla terra (85), e delle quali la seconda sentiva quanto la prima la superasse di forza e di mente.

Però si vede, che, ristretta in questi limiti la persona e l'azion di Prometeo, tutta la parte del mito che riguarda lui, non gitta nessuna luce su la questione per il cui schiarimento il mito ci si racconta. E in effetto Protagora stesso dice, che i progressi che la razza nostra aveva fatti e poteva fare in avvenire per via del dono ricevuto da Prometeo, non sarebbero bastati a darle il mezzo di costituirsi in società civile. Di maniera che Giove misericordioso, accortosi che la razza umana

non costituita civilmente, non si sarebbe potuta salvare, e sapendo che senza un comune sentimento reciproco di giustizia e di reverenza, ogni associazione si sarebbe dispersa e rotta da capo, manda Mercurio quaggiù a insinuare cotesto sentimento nell'animo umano, ordinandogli di accomunarlo a tutti, e non già distribuirlo come la varia abilità delle arti, che a chi è data, a chi negata; e di por legge che chi fallisca alla giustizia e alla reverenza deva essere da' suoi simili scacciato o morto.

Dalla qual generalità di cotesto sentimento Protagora senz'altro conchiude, che poichè è quello su cui appunto la società civile si fonda, è ragionevole che gli Ateniesi interroghino ed ascoltino tutti quando si tratta della maniera di governarla. E a maggior prova non già che sia, ma che tutti credano dover essere comune, aggiunge che chi confessasse di non averlo passerebbe per matto, quand'anche, operando ingiustamente, mostrasse co' fatti d'averlo smarrito; mentre chi confessi di non avere l'abilità di un'arte o mestiere che davvero non ha, dà segno di animo savio ed onesto.

Ora, quello che fin ora ha affermato il Sofista, riuscirebbe piuttosto a favore della sentenza di Socrate, giacchè se cotesto sentimento fa tutt'uno colla virtù civile ed è insito nell'animo umano per opera degli Dei, come mai la virtù civile si potrebbe, e a che si dovrebbe insegnare? Adunque, Protagora, non ostante la sua leggenda, è pur costretto a dimostrare con argomenti che la si possa. E lo fa, senza darsi carico di vedere

se e come la tesi che la si possa insegnare, s'accordi con quella che ha svolta finora, che la sia comune a tutti.

Di fatti, egli dice, se non dipendesse dall'individuo stesso l'averla o il non averla cotesta virtù, se egli non potesse acquistarla e non fosse sua colpa il non averla acquistata, non potrebbe — e l'argomento è de' più belli e de' più validi — l'uomo essere accagionato de' suoi atti, non punito se cattivi, non premiato se buoni. Giacchè la pena non è già una vendetta; bensì una emenda ed un esempio: si punisce perchè chi ha fallito non ripeta il suo fallo, e chi no, si guardi dal fallire. Questo magistero della pena non avrebbe valore, se l'uomo non potesse apprendere ad operare virtuosamente. Qui Protagora non si eleva al di sopra della coscienza comune, — ed egli stesso lo confessa — ma l'interpreta con acume; ed annuncia de' veri di cui vedremo altrove che nobile uso faccia lo stesso Platone.

Nè — egli aggiunge — l'esempio degli uomini di stato è inteso bene. Già, alla prima, non sarebbe verisimile che appunto quello da cui dipende tutta la prosperità della vita, non l'insegnassero a' loro figliuoli mentre lasciano loro insegnare tante altre cose che non servono se non ad ornarla. Per non essere l'insegnamento della virtù della stessa natura degli altri, non vuol dire che non ci sia. Anzi, esso gli accompagna e li corona tutti. Ne sono istrumento il padre, la madre, il pedagogo, il maestro di leggere, il maestro di musica, il maestro di ginnastica, la città stessa, la società tutta,

ciascheduno co' suoi mezzi, colla voce e l'ammonezione continua, co' carmi e co' canti dei poeti, coi divieti delle leggi, coll'applauso o il biasimo pubblico. Come dubitare che non sia insegnabile una disciplina della quale arrivano così continui e da tante parti gl'insegnamenti? Sicchè Protagora accetta tutta la educazione del giovinetto greco quale la trova in Atene; la spiega con minutezza e la ragiona. Ma sono adatti cotesti maestri di virtù di cui Atene si contenta? Quale è la mente del pedagogo? Che sensi instillano nell'animo i poeti? Se e' ci ha musica adatta ad informare l'animo virtuosamente, non ce n'ha di quella che riesce al contrario? Che qualità di leggi ha Atene, e non potrebbe essere corrotto il suo pubblico? Vedremo come altrove Platone, con un meraviglioso sentimento dell'avvenire e con una rara altezza morale, fa la critica di quello di cui qui a Protagora basta l'esposizione.

Ma perchè se la virtù si può insegnare, da uomini attissimi al governo della città nascono figliuoli affatto disadatti a quello, da uomini virtuosissimi de' figliuoli viziosi? Perchè, dice Protagora, quantunque di questo sentimento della virtù tutti partecipino, quantunque la virtù s'insegni, e' ci ha una disuguaglianza radicale nell'attitudine ad impararla, di maniera, che quantunque l'uomo civile sia sempre troppo migliore del barbaro, non però tutti gli uomini che fanno parte d'una civil società, sono adatti del pari a diventare persone virtuose e di conto. Di dove è arguita questa disuguaglianza? Che ci deva

essere nella disposizion naturale, è conchiuso dal trovarsi in realtà una disuguaglianza tra gli uomini. Protagora, nel suo mito, non ce ne ha lasciata punto presentire l'esistenza, anzi dalle parole di Giove a Mercurio si sarebbe inferito che gli uomini su questo punto dovessero essere eguali; tanto più che è appunto un'eguaglianza tra gli uomini quella che si sarebbe dovuta provare a fin di risolvere la obbiezione di Socrate contro la pratica succitata degli Ateniesi, e trovare un fondamento alla promessa che i Sofisti facevano a chi si sia, d'insegnargli a diventare riputato e potente nella città sua.

Di fatti, Protagora riesce molto male a riintrodurre sè medesimo nel discorso. Gli bisogna ripetere che come ci ha maestri della virtù, così ce n'ha de' più o de' meno valenti, ed egli è uno de' più valenti. Con sè medesimo il Sofista termina e posa.

Chi non vorrà, dunque, ammirare l'arte con cui Platone ci ha saputo rappresentare nel discorso di Protagora la maniera d' esporre e la mente di lui? Come ha saputo coll'imitazione dell'artificio d'uno stile non suo combinare l'imitazione delle abitudini ragionatrici della mente altrui? A suo modo, e' ci figura prima intuitivamente i difetti di quella disciplina Sofistica, i quali ci esporrà più giù nella discussione di Socrate. Quella disciplina non è più nè meno morale di quello che sia la coscienza pubblica di cui si fa interprete. Come questa, annuncia parecchi veri, ma senza connessione nè deduzione; è piena di sentenze e di opinioni che,

alla maniera in cui son formolate, e senza essere riappiccate a principii comuni, si contradicono o non consentono appieno; è involuppata, del pari, in una confusione perenne della quale non ha il sentimento; non ha della virtù un concetto schietto; ragionando della prudenza ed abilità che rende uno abile a governare, passa senza accorgersi a ragionare della virtù morale; e del fondamento di questa, senza esserne consapevole a sè medesima, fa il fondamento di quella: crede d'insegnare una cosa, e ne insegna un'altra; crede di dirne una, e ne dice un'altra; non ha una nozione chiara dell'uomo com'essere morale, e secondo il sentimento greco, lo confonde col cittadino utile; non prova codesta identità, la suppone e l'accetta; in somma, rappresenta e riproduce quell'ammasso vago e indistinto di pregiudizi morali e sociali che Socrate prese a rivedere e a vagliare (86).

VI (Cap. XVII-XXI)

DEL CONCETTO UNICO D'OGNI VIRTÙ

Socrate, sentito, dic' egli, con suo gran diletto cotesto sermone di Protagora, non prende a discuterlo nè tutto insieme nè a parte a parte. È troppo gentile ed accorta persona per questo. Anzi, si confessa persuaso di quello che a Protagora è parso di aver dimostrato, quantunque coll'effetto mostri che nel suo parere non solo la dimostrazione non gli torni, ma che Protagora

non ha neanche inteso che natura di questione avesse a risolvere. Di fatti, egli l'ha presa a discutere come se considerata in sè sola e da sè si fosse potuto venirne a capo, senza badare che la insegnabilità o non insegnabilità della virtù è una conseguenza dell'essenza sua stessa, di cui bisogna prima venire in chiaro, per poi dedurne con tutta facilità, se la si possa o no insegnare. Perciò Socrate fa finta di mettere da banda la questione suscitata da prima: mentre, davvero, la prende a trattare *ab alto* egli stesso, afferrandola ne' suoi principii.

Ora per entrare in cotesta investigazione dell'essenza e concetto della virtù, e' c'era un punto preliminare da chiarire. Socrate non rileva del discorso sentito se non una piccola parte; ed è l'accento che qui e là Protagora ha fatto d'una virtù schiettamente morale. Questo solo passo vuol Socrate aver fatto mediante la lunga parlata sentita da lui. S'è arrivati a un sentimento d'una virtù, non dipendente dagli accidenti e dal maneggio della vita pubblica e privata, ma consistente, non s'è spiegato in che, ma pure in qualcosa, che talora è stato chiamato di questo nome generico di virtù, talora di quello di giustizia, di santità, di saviezza.

Ora il punto preliminare da chiarire era appunto questo. La virtù è egli qualcosa d'unico e d'identico? Cotesti nomi di giustizia, di santità, di saviezza, esprimono, con qualche variazione o con nessuna, questo qualcosa d'unico e d'identico? Giacchè se così non fosse, se il vocabolo di virtù non esprimesse un unico ed identico

concetto, se cotesto concetto non si ripetesse tal quale in ogni vocabolo che indichi un qualunque atto virtuoso, sarebbe opera affatto persa, pensiero affatto vano di cercare un concetto della virtù.

Appunto su questo verte la dimanda, che Socrate chiede il permesso di ancor fare a Protagora, non dubitando, egli dice, di avere un'altra risposta sodisfacentissima. Ora, Protagora non fa difficoltà di concedergli, che la virtù sia qualcosa d'unico, e che la giustizia, la pietà, la saviezza, — e nel corso del ragionamento aggiunge, non senza che Socrate prenda nota e faccia suo pro dell'aggiunta — la sapienza ed il coraggio sono parti distinte di esso.

I vocaboli di *tutto* e di *parte* de' quali l'intelletto volgare si contenta ed abusa, sono di una evidenza fallacissima; giacchè non chiariscono nulla sulla qualità della relazione che annunciano; e quello di *parte*, riferito ad ogni altra *parte*, esprime soltanto in genere un rapporto di esteriorità reciproca; dove riferito al *tutto* esprime un rapporto d'interiorità di ciascheduna *parte* in questo. Ora, un tale rapporto ha affatto un diverso senso in una cosa reale da quello che gli appartiene in un'essenza ideale. Le parti d'un organismo sono affatto diverse dalle parti d'un idea. Quelle formano di nuovo ciascuna un *tutto* da sè senza nulla di comune l'una coll'altra, in quanto sono tale e tale altra parte; queste invece riproducono ciascuna in sè, con qualche ulteriore determinazione, l'essenza del *tutto*. Socrate vuole sapere da Protagora com'egli intenda

le parti della virtù. Questo, a cui una ricerca simile arrivava nuova ed improvvisa, e pur pareva facilissima, risponde senz'altro, che ciascheduna delle parti della virtù ha un suo concetto e un valore affatto diverso da quello dell'altra, alla maniera delle parti del viso che hanno funzioni e forme diverse l'una dall'altra. Il che Socrate gli riprova falso con tre argomenti, intesi il primo a dimostrare l'identità della giustizia e della pietà, il secondo della sapienza (*σοφία*) e della saviezza (*σωφροσύνη*); il terzo, che resta interrotto, quello della saviezza e del coraggio.

Il primo gira su cotesto principio verissimo; — che se due concetti sono essenzialmente diversi non si può dell'uno predicare l'attributo essenziale e proprio dell'altro: — di maniera che se la giustizia e la pietà rappresentano come pretende Protagora, due concetti diversi quanto quelli del naso e della bocca, non si potrà della giustizia dire che sia santa, nè della santità che sia giusta. Protagora sente la forza dell'argomento, nè sa strigarsene altrimenti che concedendo pure che una simiglianza ci sia, e anche molta, ma quale e come e dove non sa dire, anzi dichiara di non vedere cosa importi di saperlo dire.

E Socrate, perchè non s'irriti e la conversazione non resti a mezzo, fa mostra di mettere da banda quest'argomento, poichè n'ha oramai fatto l'uso che gli occorreva, e ne prende a trattare un altro, che deve servirgli a provare la seconda identità. Egli si fonda su un principio raccolto dalle concessioni stesse di Protagora; che ogni concetto, cioè, non ha se non

un solo concetto contrario. Di fatti, perchè s'abbia un concetto contrario a un altro, non basta che a quello manchi quel *quid* essenziale, discernibile o no, che forma questo, ma bisogna che in quello cotesto *quid* stesso sia negato. Ci ha, per esempio, un che d'essenziale che costituisce il concetto di *bello*; ora, non sono concetti contrarii a questo tutti quelli ne' quali cotesto *quid* manca o è altrimenti concepito; ma bensì quel solo di *brutto* in cui quel *quid* appunto è negato (87). Se adunque i concetti delle virtù sono diversi, bisogna che ciascheduna virtù abbia un suo contrario distinto, un suo proprio vizio che gli si contrapponga: e se per caso si dà un concetto di vizio tale che si contrapponga non a una sola virtù ma a parecchie, vuol dire che i concetti di queste parecchie non sono distinti. Ora, e' si dà appunto che il concetto di *follia* s'oppona non solo a quello di sapienza che è la retta nozione delle cose, ma anche a quello di saviezza, che è il retto uso di questa nozione (88); di maniera che come col primo argomento s'è provato che la giustizia concorra in un identico concetto colla santità, con questo si prova, che la sapienza sia tutt'uno colla saviezza.

E Socrate vuole andar oltre, spinto com'era dalla smania di arrivare al netto, e di fissare i concetti delle cose; ma a Protagora il gioco comincia a rincrescere, e fa atto di volersi schivare. Di maniera che appena Socrate, a fine di penetrare più oltre nell'essenza della virtù, comincia a provar falsa la tesi volgare — non ammessa, del resto, da Protagora se non per comodo del

ragionamento e dietro espressa riserva della sua particolare opinione, — che chi commette ingiustizia, possa operare da savio, appena, dico, Socrate si accinge a cotesta prova, Protagora coglie la prima occasione per ispezzare i lacci della dialettica di lui. Sicchè, quando Socrate gli domanda, s'egli conosca qualcosa di bene, che non sia utile in nessun modo e a nessuno, egli spampana fuor di proposito un suo lungo *luogo comune* — che n'avea sempre pronti parecchi, egli l'autore de' luoghi comuni (89), — e cel' incastra a spiegare con sciupio di esempi come nel suo parere quello che è bene o utile a una cosa, è male a un'altra. Socrate anche da questa risposta di Protagora avrebbe potuto trar modo a continuare il suo argomento; ma l'applauso, col quale essa è accolta dall'uditorio, e la necessità d'impedire, se si doveva venire a capo della discussione, che Protagora si appigliasse al partito di tenere discorsi lunghi, son pretesti che la conversazione s'interrompa. Ma chi bada bene al modo in cui è ripigliata più in là, e alla meta cui giunge infine, si persuade che la causa reale dell'interromperla qui è un'altra. Socrate aveva provato coi due argomenti precedenti l'identità della giustizia colla pietà, e quella della sapienza colla saviezza; restava, secondo la comune divisione delle virtù, a ritrovare l'identità del coraggio con una di queste quattro virtù (90). Il che qui non si poteva, poichè del coraggio Protagora non aveva ancora chiarito in che relazione essa stesse, nel suo parere, colle altre virtù. Bisognava, dunque, che prima egli ne dichiarasse la

natura. E la prova di questa terza identità era tanto più necessaria, che in essa si sarebbe trovato il modo di determinare il concetto comune di ogni virtù, e mostrare in conseguenza, se e come la virtù si potesse insegnare.

VII (Cap. XXII-XXV)

DEL METODO DELLA DISPUTA

Intanto, non c'era modo d'andare oltre nella disputa se prima non si fosse convenuto circa il metodo di condurla. A Protagora e agli altri Sofisti bastava, co' discorsi pomposi, farsi credito colla gioventù dorata d'Atene; la questione stessa in quello che potesse avere di rilevante per la scienza morale e per la condotta umana, premeva lor assai meno. Socrate, al contrario, sentiva che ci fosse una utilità non solo sua propria, ma generale nella riforma della morale volgare. Più volte, così qui come altrove, cerca con dichiarazioni espresse di cansare l'accusa ch'egli s'ostini in quella sua riprova e scandaglio continuo dell'opinione altrui per parere da più lui medesimo. Professa di non saper egli quello di cui interroga gli altri; e la sua professione non è tutta ironia. Non vuole già redarguire il suo avversario in uno od altro discorso, bensì, pretende chiarire a quello e a sè la mente di lui. La sostanza de' concetti è ciò ch'egli è risoluto per il bene comune di sindacare. Può accadere, anzi deve, che in questa investigazione, certo non personale punto, le persone stesse di chi

interroga e di chi risponde, vengano col fatto stesso manifestate nel lor valore scientifico e morale a sè medesime (91): e questa manifestazione equivarrà a una purgazione del loro intelletto; cosicchè si troveranno se non già padroni della scienza, almeno in grado di poterla desiderare e volerla acquistare.

Ma perchè lo scandaglio si potesse fare, e' bisognava pure che il discorso non uscisse sempre di carreggiata. I due disputanti era pur necessario che tenessero tutteddue d'occhio un unico concetto, e non se ne distraessero, finchè non l'avessero considerato da ogni parte. Si trattava di esplorare delle nozioni generali, che s'erano andate formandò per via di tante associazioni successive, non solo d'un unico individuo stesso, ma d'una esperienza di parecchi secoli, affatto rozza; che servivano di premessa a tanti raziocini morali, all'insaputa di quelli stessi che li formavano. Si doveva verificare e vedere, se coteste nozioni raccoglievano davvero sotto di sè tutti que' casi particolari a' quali le si applicavano; se non invece questi casi cozzassero l'uno coll'altro; cosicchè si fosse dovuto risolvere quelle nozioni e riformarle altrimenti.

A tal fine, Socrate non poteva adoperare altro mezzo se non appunto procedere a dimanda e risposta, procurando di formolare sempre la sua dimanda in maniera che non gli si potesse dare altra risposta se non quella che faceva al suo proposito (92). La sua dimanda concerneva il significato largo e comprensivo d'un vocabolo che tutti avevano in bocca, e che nes-

suno credeva di non intendere. « La risposta voleva essere una spiegazione o definizione di cotesto vocabolo data da uno che prima non s'era mai provato a rendersi conto di quello che pensava. Ottenuta cotesta risposta, Socrate soggiungeva nuove interrogazioni, alle quali il rispondente si trovava forzato a dare risposte non in accordo colla prima, mostrando così che la data definizione tornava o troppo stretta o troppo larga, o difettiva in qualche condizione essenziale. In questo caso, il rispondente procurava d' emendare la sua risposta; se non che l' emenda riusciva il preludio di altre interrogazioni alle quali non c' era verso di rispondere, se non in maniera discordante dall' emenda stessa. Cosicchè il rispondente, dopo varii tentativi di cavarsela, era pur obbligato a dichiararsi colpevole di contraddizione, ammettendo da sè che egli non fosse in caso di dare nessun esito soddisfacente al quesito principale, che da prima era apparso così agevole ed alla mano; ovvero quando non lo volesse ammettere egli stesso, non per questo gli uditori non sentivano molto vivamente la sua deficienza. A questo modo quel vago, ascoso e indefinito grumo di associazioni che s' era andato rappigliando attorno a un vocabolo familiare, era come a dire penetrato da un lievito che lo fermentava, forzandolo a spartirsi in porzioni discernibili, ed operando che la propria funzione che il vocabolo avrebbe dovuta compire, diventasse l' oggetto d' una distinta consapevolezza (93) ».

Chi si vuole far capace dell'opportunità e della necessità del metodo di Socrate, badi che le scienze fisiche di cui egli rigettava lo studio, e le morali alle quali voleva che unicamente si attendesse, si trovavano, a' suoi tempi, in condizioni poco peggiori di quelle in cui si trovano oggi le nozioni stesse morali nella mente de' più, e le sociali e politiche persino in quella de' pochi; giacchè per alcune lo scrutinio fatto dalla scienza de' concetti volgari non è ancor disceso nella coscienza pubblica, e per altre quello scrutinio non è stato ancor fatto, e la scienza non ha ancor discusso e chiarito i preconcepimenti rozzi ed affastellati del senso comune. « Ogni uomo trova alcune persuasioni nel suo proprio cervello senza sapere come vi si siano insinuate e vi risiedano; e le riscontra in altrui come parti di luoghi comuni e credenze non assoggettate ad esame. Poichè i vocaboli hanno pure un largo significato investito in antichi e familiari processi della mente, e sorretto ed accompagnato da sentimenti molti e gagliardi, le generali affermazioni nelle quali si adoperano, appaiono evidenti per sè ed assolutamente autorevoli; sicchè, malgrado una disputa continua ne' casi particolari, nessuno si crede obbligato ad analizzare le proposizioni generali stesse, o a riflettere se egli abbia verificato il loro valore, e possa applicarle in maniera ragionevole e coerente (94). Così in morale, in politica, in economia politica, su tutti i soggetti che si riferiscono alla società e all'uomo, prevale oggi come a' tempi di Socrate, la stessa confidente persuasione di sapere, senza che l'effetto

corrisponda; la stessa generazione e propagazione, per via dell'autorità e dell'esempio, di convinzioni non messe a sindacato, appoggiate su un sentimento invigorito dal tempo e dall'abitudine, senza punta consapevolezza de' passi o delle condizioni con cui sono prevalse; lo stesso arruolamento della ragione alla difesa partigiana di una opinione prestabilita, la stessa illusione, che perchè ognuno è familiare col vocabolario, ognuno sia in conseguenza padrone de' fatti, giudizi e indirizzi complessi, implicati nel senso de' vocaboli; e competente del pari ad usare parole d'un significato comprensivo e ad assumere la verità o falsità di ampie proposizioni, senza nessuna speciale analisi o studio (95) ».

Socrate ha qui adunque ragione di dire, ch'è non ci era più nulla da fare se Protagora non voleva che le sue nozioni si scrutassero e si sindacassero. Se la discussione doveva servir a venire in chiaro di qualcosa, sta bene; altrimenti, egli sarebbe andato via per discutere altrove; giacchè nel suo parere lo scandaglio dei pregiudizi comuni non gli era soltanto prescritto dalle predilezioni della sua mente, ma da un espresso volere divino (96). Però questa persuasione della necessità del suo metodo, Socrate non l'esprime da maestro, nè s'arroga il dritto di costringere altri a seguirlo. Afferma, invece, con quella sua ironia, che a lui ogni altro metodo piacerebbe del pari; che vorrebbe bensì aver tempo di sentire de' lunghi discorsi e saperli fare, ma non sa; e per difetto di memoria è incapace

di prender parte a dispute condotte altrimenti che a brevi dimande e risposte.

Si osservi di che maniera la risoluzione di Socrate è intesa dagli altri, e si veda di quanto Platone ci rappresenta la figura del suo maestro maggiore di quella de' suoi contemporanei. Nessuno di questi, in effetto, ci sa veder altra ragione, se non una voglia — e giusta — di condurre la disputa in quel modo in cui egli creda di poter fare più spicco. Giacchè avendo Callia impedito a Socrate di andar via, Callia stesso, Alcibiade, Crizia, Prodicò, Ippia propongono varii modi di rappattumarlo con Protagora.

Questo, per il primo, aveva opposto a Socrate che s'egli avesse fatto a modo di chi discorreva con lui, se avesse risposto nella maniera che avrebbero voluto i diversi avversari co' quali era venuto a gara di discorsi, non sarebbe salito in quella riputazione che pur godeva oramai.

E Callia, collo stesso sentimento, dice a Socrate di parlare pur egli a suo modo, ma di lasciar che Protagora discorra al suo; proposta, in apparenza, la più equa e giusta.

Alla quale Alcibiade risponde, che in realtà la proposta non è punto equa; giacchè Socrate non pretende di saper discorrere alla maniera di Protagora mentre questo pretende di saper disputare alla maniera di Socrate; oh dispute, dunque, e non infilzi ad ogni tratto un sermone. Le quali parole cominciano già a dipingere quel carattere garoso e cocciuto di Alcibiade, di cui Platone ci farà altrove un ritratto compiuto e vivissimo. Ed e' si vede del pari dove fosse

l'utilità che dall'insegnamento di Socrate attendeva l'ambizioso giovine: potere nella tenzone degli argomenti sopraffare e vincere tutti.

Crizia non si chiarisce, ma vuole, poichè la conversazione l'interessa e gli piace, che si trovi modo di conciliazione tra i litiganti.

Un modo propongono variamente i due altri Sofisti presenti, Prodicò ed Ippia.

Avremo altrove migliore occasione di discutere dell'uno e dell'altro. Qui ci bisogna e ci basta rilevare que' pochi tratti che Platone ne disegna con mano maestra. Prodicò — ed è per questo messo parecchie volte in burla dal nostro autore — aveva, forse per il primo, rivolta la mente alla distinzione de' vocaboli di senso affine ed alla cura della proprietà nel loro uso. Cosa, certo, di molto rilievo, e che mostra un gran progresso della facoltà riflessiva nella mente greca; giacchè queste distinzioni sogliono essere spontaneamente osservate con esattezza da' parlanti; ma perchè passato il primo periodo d'una letteratura, e sentito il bisogno d'una forma più artificiosa e complessa, quelli che scrivono, le osservino del pari, bisogna in più casi, che essi se ne procurino e ne acquistino una cognizione riflessa. Perciò i primi tentativi della sinonimia, per servirmi di una parola oramai prevalsa, concorrono co' primi sforzi di sollevare la prosa dalla semplicità sconnessa de' primi logografi. E d'altra parte, cotesto esame accurato del proprio significato appartenente a ciaschedun vocabolo era un preparativo ed un accompagnamento dell'esame Socratico del proprio conte-

nuto appartenente a ciascheduna idea (97). Però, come ogni cosa umana, la scienza della sinonimia può degenerare anch'essa in una affettazione; e la mente assuefatta a tener dietro a' significati distinti de' vocaboli affini, può sentirsi indotta dall'abitudine, ogni volta che occorra di usare un vocabolo, a distrarsi dall'oggetto che l'occupa, e a smarrirsi e pavoneggiarsi ne' tanti vocaboli di senso affine che le si affacciano alla fantasia, immaginando di non digredire per questo, ma di continuare pure a esprimere in una forma più recisa, più determinata, meglio circoscritta il concetto che s'era messa ad esprimere. Questo caso che s'avvera oggi, Platone ci mostra che seguisse già a Prodicò. In pochi righe si perde tre volte dietro a distinzioni di vocaboli, le quali non facevano al caso: di maniera che la sua risposta sulla proposta di Crizia, ne acquista qualcosa di affatto vago e di punto a proposito, e il suo stile, quantunque preciso, ne prende un colore affettato e rettorico. Però le sue osservazioni, troppo generali certo, mostrano una persona d'animo dolce e benevolo; e tale c'è dipinta, con varii tocchi sparsi qua e là, nel corso del dialogo.

Con molta più risoluzione entra a discorrere Ippia. Questo, uomo d'una vanità presuntuosa, si vantava di saper tutto, al punto che raccontava egli stesso d'essersi una volta presentato in Olimpia, non portando sopra di sè nulla che non fosse fatto di sua mano (98); scienze morali, fisiche, astronomiche, storia e leggenda, agricoltura, navigazione, rettorica, arti, mestieri, di

tutto era pratico e tutto spacciava. Comincia il suo discorso dall'affacciare una teorica comune a lui e a parecchi altri Sofisti, di cui non si trova traccia nel discorso di Protagora, ma che vedremo discussa nel Gorgia (99); ciò è che la legge umana non segua sempre quella della natura (100); di dove cava un bellissimo concetto, che tutti gli uomini di reputazione e sapienti appartengano per natura ad una stessa patria, quantunque la legge umana li faccia cittadini di stati diversi; sono, come si direbbe oggi, non credendo di ripetere un'idea così antica, concittadini dell'universo. Cotesto è espresso non senz'alludere a un versetto di Pindaro (101); e nelle frasi con cui s'esprime nel seguito, brillano immagini non infelici, attinte alle scienze naturali, agli usi della greca religione, al dritto privato e pubblico, all'arte del cocchiere, alla nautica (102). E tutto ciò per concludere con una proposta, affatto pratica, la quale non è meno plausibile in apparenza che assurda in sostanza. Vorrebbe che Socrate e Protagora scegliessero un presidente, il quale circoscrivesse ne' debiti termini all'uno e all'altro la facoltà di parlare.

La proposta piace a tutti fuori che a Socrate, il quale non la respinge già di fronte, ma al suo solito l'attacca di fianco, e mostra come l'accettarla sarebbe o irragionevole o disonorevole allo stesso Protagora. Di maniera che a lui par meglio, se questo crede ch'egli s'ostini a voler condurre la disputa a suo modo perchè ci ha il vantaggio chi interroga, che Protagora interroghi lui per il primo, e Socrate

rispondendo, mostrerà anche di che maniera intenda il rispondere. A un patto però che quando Protagora avrà presa la sua satolla, Socrate lo possa interrogare alla sua volta, e quello voglia rispondere e stare a sindacato delle sue opinioni.

Si badi come questo discorso di Socrate si distingue da que' de' Sofisti per semplicità di espressione, per velocità di esposizione e per stringatezza di logica. Ci si vede la stessa mente abituata nella disputa ad afferrar chiaro il suo concetto, e tenerlo fermo, attraverso un lungo e vario viluppo d'interrogazioni e risposte. La disputa, si può dire, non sviluppata in un dialogo, per questo non vi brilla meno per entro.

L'esposizione del pensiero è fatta come dev'essere; giacchè ha a rappresentare il dialogo interno dell'anima: sicchè vi si trova, alla maniera platonica, una prova intuitiva del vantaggio che dall'abitudine del metodo Socratico venne alla prosa greca; che fu il medesimo di quello che dalla disputa scolastica è venuto alla prosa moderna. E se questa vince quella in rigore di ragionamento e nettezza d'esposizione, la causa n'è in ciò, che i difetti che contrasse presto la disputa greca, contribuirono a diminuire gli effetti del metodo Socratico sulla prosa, mentre i difetti affatto contrarii in cui incorse la disputa scolastica, risultarono utili alla mente dello scrittore moderno. Di fatti, la disputa greca degenerò per distinguere troppo poco, la scolastica per distinguere troppo (103).

D'altra parte, si vede come la disciplina Socratica si distinguesse dalla Sofistica rispetto al-

l'insegnamento dell'arte del parlare (104). Questa lo poggiava sulla molteplicità delle cognizioni varie e sconnesse, e sull'abilità di adoperare molteplici artifici esterni di stile, escogitati a posta; e quella, invece, sulla chiarezza dell'intelletto conseguita colla considerazione compiuta dell'oggetto a trattare, e sulla prontezza dell'esposizione immediata e naturale. Socrate rendeva i suoi discepoli capaci di ragionare e con questo gli faceva capaci di discorrere; e nella forza di ragionamento e facilità di parola trovava uno dei mezzi che gli conciliarono tanto amore tra i giovani, e gli assicurarono tanta influenza sulle menti greche.

VIII (Cap. XXVI-XXXII)

METODO DE' SOFISTI

APPLICATO ALL'INTERPRETAZIONE DE' POETI

Protagora, non avendo modo di cansarsi del tutto, accetta la proposta di Socrate e comincia a interrogarlo, apparentemente sullo stesso soggetto di cui s'era trattato finora, ma davvero su un altro. Giacchè per discorrere su quello che Socrate s'era proposto d'investigare, non bastava non ismettere di parlare, come si sia, della virtù, ma bisognava volerne cercare e determinare un concetto saldo, dedotto con rigore, ed applicabile in tutti i casi. Questa distinzione, Protagora nè la sente, nè, quale c'è rappresentato in Platone, poteva sentirla; di maniera

che egli annuncia a Socrate che la sua dimanda concernerà del pari la virtù, ma con questo che si discuterà del modo in cui l'ha intesa un *poeta*. Un poeta! sta bene; ma colla poesia si saltava da una cognizione consapevole di sè, ragionata e riflessa, come quella che a Socrate premeva, ad una sapienza spontanea, tradizionale e di senso comune, della natura, in parte, di quella de' Sofisti, dalla quale, invece, Socrate voleva che appunto si uscisse.

Il poeta, scelto da Protagora, è Simonide. Lirico riputatissimo, e in grandissimo onore presso gli Ateniesi, uomo di mente sobria, d'inspirazione tranquilla, di un gusto delicato e scelto, di uno spirito pronto e fine, non solito come Pindaro a balzare di cima in cima nello sviluppo de' suoi concetti, ma a fermarsi con amore sopra ciascheduno, a sfaccettarlo da ogni lato e dargli il luccichio e la pulitura d'una gemma, pieno di sapienza pratica e adatto a rigirarsi bene ne' intrighi di quaggiù, sagace e fecondo in sentenze nelle quali investe osservazioni sue proprie, avido di denaro, e a torto o a ragione accusato di vendere a prezzo biasimi e lodi, era quello tra' poeti anteriori la cui indole più s'accostava alla sofistica; cosicchè da una parte, Protagora, nel rispondere più avanti sulla sua professione, non ha fregiato se non solo lui, dopo Omero ed Esiodo, del nome di Sofista, e qui sceglie una sua poesia a soggetto della conversazione; e, dall'altra, Socrate, nel rispondergli, invoca Prodico, e dice espressamente che

la sapienza di questo doveva essere antica quanto Simonide e anche più (105).

Una delle principali parti della disciplina sofistica era appunto questa; l'interpretazione dei poeti. Prima de' Sofisti, i poeti, secondo ci ha detto lo stesso Protagora, quando ha discorso dell'educazione ateniese, erano ben fatti leggere a' giovani, e certo spiegati dove o per via del concetto o della lingua rimanessero oscuri. Il fine per cui eran fatti leggere — quello d'insinuare boni e generosi sentimenti nell'animo — esclude già di per sè, che si avesse uno scopo critico ed un motivo letterario nello spiegarli. I Sofisti per i primi cominciarono a studiarli per loro stessi e a cercarne il senso col confronto de' luoghi, e a censurarne o lodarne i concetti. Cotesta prima critica moveva da principii, e prese abitudini, non abbandonati neppure oggi del tutto, ma pur tali che impediscono d'arrivare all'intelligenza intima d'un concetto e di una forma poetica. Giacchè applicava al giudizio della poesia alcune norme logiche o alcuni pregiudizi morali; quelle estranee nella loro astrattezza alla natura della poesia, questi estranei talora alla mente del poeta (106).

Di ciò abbiamo prova nella prima interrogazione di Protagora, e nell'obbiezione ch'egli fa poi, alla risposta di Socrate. Di fatti, la sua questione consiste a sapere come si possa scusare Simonide, il quale a pochi rigli di distanza dice a suo nome che sia difficile di divenire uomo bono, e poi censura Pittaco di aver detto che sia difficile di essere uomo bono. Socrate,

il quale afferma e mostra di aver messo anche lui non piccolo studio ne' poeti antichi, resta alla prima sopra di sè, sbalordito della dimanda; e, per trovar tempo a pensare, prega Prodicò, con un verso d'Omero, di venirgli in ajuto, trattandosi della difesa d'un concittadino, e di dovere, a difenderlo, adoperare quella cotale scienza sinonimica, propria tutta di lui. Di fatti, Socrate risponde a Protagora che *divenire* sia diverso da *essere*, e che Simonide affermi che sia difficile di *divenire* bono, e a Pittaco neghi soltanto che sia difficile di *essere* bono: poteva parere a lui come a Prodicò e a molti altri, che sia bensì difficile, secondo dice anche Esiodo, di acquistare la virtù, ma una volta acquistata sia facile di conservarla (107).

Così Socrate deride alcune altre abitudini, certo reali della critica Sofistica, e le quali, del resto, la critica antica non è riuscita a perdere mai e la moderna ha penato molto, anzi pena a smettere. Socrate stesso e Platone, quantunque per una ragione diversa che dovrem dire di qui a poco, non ne andarono punto esenti. La distinzione com'è proposta, *del divenire* e dell'*essere* ha occasione dalla filosofia d'Eraclito, e non ha punto luogo in Simonide. Ora, credo potersi arguire da Platone che a Prodicò il quale nell'interpretazione dei poeti doveva fare un grande sciupio della sua sinonimia, occorresse molto più che a Protagora, di appiccare così a de' poeti antichi delle distinzioni nate o da osservazioni tutte sue o certo derivate da un posteriore sviluppo del pensiero. D'altra parte, non

è senza una particolare ironia che Socrate difende Simonide mediante la nozione del *dive-nire*, presa a prestito da una filosofia, dalla quale, come vedremo nel Teeteto, Protagora aveva derivato egli stesso il suo scetticismo teoretico.

Protagora risponde a Socrate, che gli è impossibile che Simonide l'abbia intesa così, giacchè avrebbe avuto ben torto di affermare che sia facile il rimanere virtuoso, cosa di tutte la più difficile. Ora, c'era nella poesia stessa di Simonide una ragione eccellente da contrapporre a questa parte della risposta di Socrate; giacchè il poeta stesso dice, che Pittaco sbagli a pronunciare, che sia difficile d'esser bono, giacchè Iddio solo possa avere lode assoluta d'una bontà perenne, e l'uomo non può. La critica Sofistica, adunque, circoscritta nel confronto de' luoghi, non abbracciava tutto il campo della poesia stessa sulla quale s'esercitava: e Protagora, invece di prevalersi contro Socrate de' versi stessi del poeta gli obietta che a interpretarlo a suo modo, gli si apporrebbe un giudizio morale falso.

Socrate par che giubili di cotesto impaccio del Sofista; e si prova ad aumentarlo. Disdice, con una grande apparenza di umiltà, la prima difesa di Simonide tentata da lui, e dà la baia a un tempo a Protagora e a Prodicò, proponendone una seconda molto più assurda. Tra le pretensioni di cotesti primi retori — pretensione ereditata da' loro seguaci — v'era quella di mandare a scola la lingua parlata, di correggerla mediante certe lor norme prefisse, e

di menar vanto della lor lingua rettificata ed illustre. Prodicò pretendeva che *terribile uomo*, (*δεινὸς ἄνθρωπος*), nel significato di *uomo abile*, non si dovesse dire d'uno di cui si volesse discorrere con lode; perchè *terribile* non si dice se non di cose cattive; e a provare ciò si serviva dell'analogia di parecchie frasi in cui si qualificavano come *terribili* appunto cose di cui si aveva cattiva opinione. Socrate si prevale di siffatta ubbia, e col consenso di Prodicò — contento di veder proclamata ed usata la sua scienza — afferma che la parola *difficile* ha da essere come l'altra *terribile*; non si possa, cioè dire se non di cose cattive, di maniera che Simonide non abbia se non voluto racconciare la lingua in bocca a Pittaco, egli Ceo a Pittaco Lesbio, ed insegnargli a non dire che sia difficile l'esser bono, quasi ch'è l'esser bono fosse da biasimare. Cotesta risposta è affatto ridicola; e che Prodicò se ne accontenti, e Protagora sappia soltanto opporre che si sbaglia a dare questo senso a *difficile* senz'aggiungerne nessuna ragione, mostra che strettezza di veduta accompagnasse la scienza sconnessa de' Sofisti, e quanto questa riuscisse loro di poco ajuto, appena contraddetta e discussa. D'altra parte, il rimanersene Socrate come di fuori, e lasciare per alcuni minuti Protagora e Prodicò a contendere da soli, ci fa sentire come a quello non paresse punto un'asserzione seria la sua; e come de' professori d'una dottrina senza unità e fondata sopra basi così mobili, dovessero facilmente metter capo ad opinioni quantunque diverse, del pari false e risibili. E la confessione di Socrate,

che Protagora abbia ragione a negare che Simonide pretenda che *difficile* non si dica se non di cose cattive, e che Prodico non lo creda neanche lui e finga di crederlo solo per prender saggio di Protagora, rende la scena affatto burlesca (108). Cosicchè questo luogo è quello dove la satira di Platone diventa, sotto la sua solita veste d'ironia benevola, più aperta e beffarda: e se devo dire, la caricatura, può parere, come arte, soverchia. Nè storicamente è possibile che Protagora e Prodico venuti in tanta riputazione tra un popolo di mente acuta e sveglia, dovessero rimanere così corti nelle stesse discipline di cui formavano la loro occupazione prediletta.

Dopo ciò, Socrate, per mostrarsi affatto ossequente a Protagora, si dichiara pronto, quando gli altri vogliano, ad esporre una sua interpretazione del carme di Simonide, affinchè Protagora veda di che forza egli sia in questa parte. E qui, col beneplacito di tutti, comincia un discorso lungo, de' più curiosi ed osservabili che ci accada di leggere in Platone. È un miscuglio novo e bizzarro di affermazioni fatte per celia, e di opinioni sostenute da senno, di beffardo e di serio. Già nella forma, Socrate accetta quella de' Sofisti, e recita un sermone che apre con un lungo esordio; ma non li contraffà però nella frase e nel periodo, come gli vedremo operare altrove; tiene il suo stile, pronto e vivo, netto e tutto brio e movimento. A Protagora, il quale da principio aveva affermato che la sua arte fosse antichissima, e preferiva il sermonare al discutere, comincia dall'opporre che i veri sapienti

si contentano di sentenze succose e brevi. Si riferisce, come dice egli stesso, a que' sette savi, i quali, quasi su' primordi della storia greca, attestano, come a dire, il riscotersi della riflessione pratica suscitata da' lunghi mutamenti sopravvenuti allo scadere de' governi eroici, e lasciarono, quasi a testimonio della loro sapienza, alcuni detti brevi ed arguti, rimasti come regole da seguire, nella memoria de' posteri. Dalla brevità delle loro formole arguisce — e qui per celia — che la tradizione di cotesta loro sapienza fosse rimasta soprattutto in Lacedemone e in Creta, popoli d'instituzioni consimili, e riputati del pari per il loro odio a ogni coltura e per la pochezza delle loro parole. Anzi, aggiunge, cotesta sapienza è il lor vero privilegio; il che — afferma con un'ironia che si potrebbe oggi volgere contro gli Anglomani (109) — ignorano quelli che per imitare i Lacedemoni, affettano di vestir come loro e di prediligere gli stessi esercizi del corpo. E, che sia il vero, ne sono prova le risposte che i Lacedemoni ti danno di tratto in tratto, le quali ti lasciano stupiti di quanta cognizione mostrino nel parlare, non meno di quello che tu fossi di quanta stupidaggine parevan mostrare tacendo.

Di dove Socrate vuole indurre, con prove da burla ch'egli contrappone a quelle che del contrario Protagora aveva date da senno, che il discorrere breve, conciso, esatto, quello che usava lui e che voleva veder usato da Protagora, sia la vera maniera di esprimersi de' sapienti; tentando con questa lusinga, di persuaderlo a non

entrare da capo in lunghi ragionamenti quando egli ricomincerà da capo a interrogarlo.

Questo intento vero del discorso è nascosto; ed è detto, al contrario, che non si sia parlato di questa antica sapienza se non per rintracciarvi l'origine di quel motto di Pittaco — È DIFFICILE D'ESSER BONO —; contro cui, secondo il parere di Socrate, è volta tutta la poesia di Simonide. Giacchè questo — si presume — aveva nello scriverla un fine affatto personale; quello di mostrarsi da più e di venire in riputazione, facendo il maestro a Pittaco. Dove ci ha un'altra puntura contro Protagora e i Sofisti, alla cui critica de' poeti s'intende attribuire lo stesso fine. Il che di certo non sarebbe troppo se si dovesse giudicare dalla grettezza della questione che su cotesto carme di Simonide aveva proposto Protagora.

Socrate prova che il fine d'esso carme sia quello ch'egli ha detto, mediante un'interpretazione compiuta che n'abbraccia e collega tutte le parti. Cotesta interpretazione è in gran parte falsa; pure, nella sua falsità, ci presenta la vera e genuina indole della critica letteraria com'era maneggiata da Socrate. A questo, — la cui mente rassomiglia per alcuni lati a quella d'un sacerdote d'animo pio e compreso dell'alto e tremendo destino dell'uomo, mentre per alcuni altri era quello che si può immaginare di più contrario —, la letteratura pareva qualcosa di molto inferiore e sottordinato, che non avesse un fine per sè, e a cui si dovesse cercare, per conse-

guenza, uno scopo estrinseco. Perciò l'interpretazione o critica de' poeti non aveva nel suo parere un valore assoluto, come non l'aveva neanche l'opera alla quale s'applicava. L'ARTE PER L'ARTE non gli sarebbe parso formola meno assurda di quest'altra; NELLA CRITICA DELL'ARTE NON S'HA NÈ S'HA AVERE ALTRO FINE CHE D'INTENDERE L'ARTE. Nè per questo, come vedremo nell'Apologia e nell'Ione, negava che l'arte movesse da un alto principio; anzi gli pareva che tutta dipendesse da un'ispirazione divina della quale nè il poeta stesso nè altri si potevano render ragione. Per conseguenza, nel suo parere — e di certo non è il mio — la critica doveva contentarsi di rilevare nella poesia uno scopo, che il poeta si fosse proposto, o torcerla ad uno ch'egli non si era proposto, pur di cavarne un documento civile o morale la cui persuasione sarebbe potuta divenire più efficace e viva coll'ajuto de' versi (110).

Perciò, qui Socrate comincia dall'ammettere che Simonide discorra di virtù morale — ammissione, del resto, che nessuno degli astanti avrebbe voluto contendergli; — e cerca di persuadere, che Simonide tenesse quella stessa dottrina che egli di qui a poco si sforzerà di provare nella discussione con Protagora; cioè, che la virtù consista nel sapere e che nessuno pecchi se non per ignoranza (111).

D'altra parte, questa stessa facilità di accomodare coll'interpretazione il significato d'una poesia al fine dell'interprete, vuol essere una prova della mobilità della base accettata per uno

de'fondamenti della loro scienza civile da' Sofisti (112), prova, in una maniera risibile, confermata da Ippia; il quale quantunque approvi Socrate, avrebbe però, dice, anche lui un discorso da recitare in cui della stessa poesia sarebbe data una spiegazione affatto diversa dalle tre precedenti, eppur bella. Se non che Alcibiade che pur vuole vedere il suo Socrate dare scacco a Protagora, gli risponde alla spedita che sarà per un'altra volta.

E Socrate, quindi, dà egli stesso una ragione esplicita della leggerezza con cui tratta la critica letteraria, col pregar Protagora che smetta di discorrere di poeti; giacchè qualunque interpretazione se ne dia, mancherà sempre una riprova, non si potendo interrogare il poeta stesso, se quello era ciò ch'egli volesse dire; anzi, come aggiunge altrove, quando anche si potesse interrogarlo, non ti saprebbe egli stesso che cosa rispondere. Ora, un concetto, di cui chi l'ha, non sa render conto, nè difenderlo a sè medesimo e contro altrui, non può acquistare saldezza e prendere dignità di scienza. S'ha, dunque, a metter da canto le opinioni e i concetti altrui, e soggettare ad esame, e a riprova noi stessi. Protagora vi si fa tirare mal suo grado; pure pregato da Callia e da tutti, permette a Socrate d'interrogarlo; che egli risponderebbe e lascerebbe sindacare le sue parole.

IX

DIMOSTRAZIONE DELL' IDENTITÀ DEL CORAGGIO
COLLA SAPIENZA; E QUINDI DELL' UNITÀ DEL CON-
CETTO DI VIRTÙ.

Socrate, adunque, ripiglia la questione dove era stata interrotta, e ridimanda a Protagora se la relazione delle varie virtù tra di loro gli paia come prima, di assoluta diversità reciproca e dal tutto di cui fanno parte. Al che Protagora risponde, mostrandosi sodisfatto rispetto alla sapienza, alla saviezza, alla giustizia e alla santità, che corra tra esse una grandissima somiglianza; ma persistendo a sostenere rispetto al coraggio che esso sia una virtù affatto diversa dalle altre; di fatti, egli dice, si trova in persone che non hanno nessun'altra virtù. Tutta la dialettica di Socrate sino alla fine del dialogo, è, per conseguenza, diretta al fine di rilevare e mostrare nel *coraggio* un carattere identico con quello delle altre virtù, a fine d'intendere di che maniera e con quale concetto si attribuisca al *coraggio* costesto nome; cioè gli si attribuisca il carattere di atto razionale poichè tale dev'essere ogni atto virtuoso.

L'argomento col quale principia Socrate la sua battaglia, poggia sul seguente luogo dialettico, dovendosi ben essere persuasi che la parte argomentativa d'un dialogo Platonico è un'esemplificazione parziale della topica d'Aristotele (113). —
OGNI ATTRIBUTO CHE SI PREDICA D'UN GENERE,

NON PUÒ RIPUGNARE A NESSUNA DELLE SPECIE. — Perciò, Socrate, dopo appurato da Protagora che i coraggiosi sono audaci, gli dimanda per la prima cosa se la virtù non sia tutta bella e lodevole; giacchè dove fosse riuscito a fargli riconoscere che ci siano atti d'audacia non lodevoli nè belli, con questo stesso l'avrebbe sforzato a distinguere l'atto audace dal coraggioso, il fatto naturale dal morale.

Ora, di che maniera lo fa convenire di ciò? Proponendogli parecchi esempi di audacia lodevole; in tutti i quali s'incontra questo comune carattere che quelli che commettono gli atti audaci, hanno cognizione di ciò che fanno. Impresso bene nella mente di Protagora cotesto carattere, gli dimanda a un tratto, se ha visti commettere di cotesti stessi atti a gente che non sapeva quello che si facesse. — Sì — E ti son parsi coraggiosi costoro? — È costretto Protagora a rispondere di no, giacchè questo operare avventato non è punto lodevole. Ora, Socrate gli fa osservare che se coraggiosi non sono, audaci però sono di certo.

Da questo stesso carattere di cui Socrate s'è servito a distinguere l'atto coraggioso dall'audace, egli vorrebbe cavare in fretta un'altra conseguenza; ed è questa. Poichè quella parte lodevole dell'audacia a cui si può attribuir nome di coraggio, è contrassegnata dall'avere chi fa l'atto coraggioso, cognizione della sua operazione, il coraggio è, dunque, tutt'uno colla *sapienza*, ovvero per dirla alla moderna, il coraggio, in quanto è virtù, è anch'esso un fatto della fa-

coltà intellettuale o razionale della natura umana, come la giustizia, la santità e la saviezza.

Se da questo ragionamento di Socrate si volesse dedurre la estensione reciproca de' due concetti di audacia e di coraggio, si dovrebbe dire, che ogni atto coraggioso è audace, ma non già coraggioso ogni atto audace. Ora, Socrate aveva bensì dimandato a Protagora se tutti i coraggiosi siano audaci, e dimostrato quale conseguenza derivi dall'esserci alcune audacie non coraggiose; ma non gli aveva già domandato se tutti gli audaci siano coraggiosi: una dimanda di nessuna importanza qui, e alla quale la stessa dimostrazione avrebbe per sè data una risposta negativa. Di più, non aveva dimostrato che il coraggio fosse sapienza, col notar solamente che gli atti coraggiosi suppongono cognizione, ma bensì col provare anche che soli gli atti audaci, fondati su una cognizione, parevano degni a Protagora d'esser tenuti belli e lodevoli, come ha pure a parere ogni atto virtuoso.

Protagora, adunque, nel rispondere alla dimostrazione Socratica, con una tirata piuttosto lunga, mostra di non averne intesa la forza; giacchè s'attacca agli accidenti, non alla sostanza di quella. Oltre di che, mentre si chiarisce affatto disadatto a intendere l'esigenze del metodo Socratico, si crede di sodisfarle con alcune distinzioni affatto arbitrarie sul significato delle parole *potenza, forza, audacia, coraggio*. Dove facendo derivare l'audacia e il coraggio da fonti contrarie, quella o da arte o da spirito animoso o da pazzia, questo dalla natura e da buona edu-

cazione dell'animo, nega persino quella relazione tra i due concetti e vocaboli che pure aveva egli stesso ammesso in principio.

A questo, Socrate non ha altro partito che di ripigliare la dimostrazione da un altro lato, tenendo ascosa a Protagora la mira dove va a ferire, finchè la conchiusione non ne salti fuori evidente ed ineluttabile.

Noi che questa dimostrazione leggiamo tutta, bisogna che per coglierne tutto il nerbo ed i giri prendiamo una via opposta a quella seguita da Socrate nel farla. Sappiamo che scopo egli avesse: — dimostrare che il coraggio sia una virtù, e quindi il carattere costituente suo, come quello d'ogni altra virtù, sia di dipendere dalla nostra natura intellettuale, non dalla sensitiva o materiale. — Cotesta natura o facoltà intellettuale, considerata nel suo potere natio o acquisito, è quella che Socrate chiama a volte *sapienza*, a volte *scienza*, a volte persino *arte*, incertezza e molteplicità di *terminologia*, la quale mostra ch'egli, risoluto su questa essenza intellettuale della virtù, non avesse però investigato più in là l'atto d'intelletto nel quale essa consista, e a che condizioni quello possa essere efficacemente pratico.

Si vede sin da principio che via vorrebbe prendere Socrate per riuscire costi. Quello che persuade che il coraggio e la paura siano due fatti della facoltà sensitiva, è che chi ha la prima qualità, si mette in imprese, dalle quali come dolorose, chi ha la seconda, rifugge. La magnanimità o coraggio pare che consista nello sprezzo del dolore; la pusillanimità o paura nella repu-

gnanza al dolore e nella susseguente ricerca meticolosa del piacere. Ora, il dolore e il piacere sono ben di certo due fatti della nostra natura sensitiva, e si può credere che l'opinione seguita da Protagora fosse, che in una diversa disposizione e relazione al dolore della spiritualità sensitiva dell'anima consistano il coraggio e la paura. Adunque, Socrate vuol mutare cotesta relazione, trasformando i concetti di dolore e di piacere, o piuttosto mostrando, che entrano nella determinazione del coraggio e della paura, non già considerati come fatti istantanei e passeggeri della nostra natura sensitiva, ma bensì come effetti previsti dalla mente ed aspettati a ciaschedun suo atto dall'uomo dietro un giudizio della natura dell'atto stesso. Non ha coraggio, voglio dire, chi sprezza il dolore attuale, ma chi lo sprezza ragguagliandolo con tutti i piaceri di qualunque indole che la paura di cotesto dolore gli farebbe perdere. L'effetto complessivo che il coraggioso presceglie, e che aspetta dal suo atto di coraggio, di cui ha inteso tutte le relazioni, è anch'esso piacevole, come quello del pauroso; se non che questi ragiona male, e per non avere inteso il suo proprio atto al modo dell'altro, dove sperava un soprappiù di piacere, troverà un soprappiù di dolore.

A fine di dimostrarlo, Socrate, se fosse stato lasciato fare, aveva scelto un partito spiccio, quello di farsi concedere a un tratto da Protagora, che il *piacevole* sia tutt'uno col *bono*. Se non che questa dimanda è ambigua; giacchè si può intendere per piacevole ogni *piacere* attuale,

di qualunque natura, ovvero si può intendere che un atto non dia *piacere*, non sia *piacevole*, se non quando dia un dipiù netto di piacere, tenuto conto di tutto quello che potesse avere di doloroso nelle sue cagioni o ne' suoi effetti. Questa diversa maniera d'intendere la parola è stato il fondamento di due sistemi affatto diversi, quello d'Aristippo e l'altro d'Epicuro, che pur paiono avere la stessa base. Bisognava, adunque, chiarire, e la necessità d'uno schiarimento è appunto fatta sentire da Protagora che obbietta a Socrate, che non tutto il piacevole è buono, ma bensì solamente quello che sia piacevole insieme ed onorevole o bello: servendo questa parola di *bello*, così qui come altrove, ad indicare il carattere morale d'un atto, in quanto risulta dall'ammirazione o approvazione che eccita nell'animo altrui.

In conseguenza di che, Socrate, dopo avergli fatto avvertire che un altro suo pregiudizio, — quello della supremazia dell'intelletto su ogni altra parte della natura umana —, sia contraddetto dal pregiudizio volgare, che il piacere possa sforzare l'uomo a fare quello che l'intelletto gli vieterebbe di fare; e così impegnatolo a provare e trovar falso questo secondo pregiudizio contrario al suo, Socrate, dico, prende a dimostrare che questo secondo pregiudizio si fonda su un falso concetto del modo in cui il piacere o il dolore determinano l'atto umano. Dove, rigettando in anticipazione il sistema d'Aristippo a cui ogni piacer presentaneo era causa efficiente e legittima di determinazione, mostra come l'uomo

non si determini se non dietro un giudizio del beneficio o danno puro di piacere e di dolore che s'ha a ritrarre definitivamente da un atto, riguardato, come dicevo, da ogni parte. Di maniera che è un giudizio, un atto razionale, quello che determina l'atto umano, ed anzi, un giudizio di più e di meno ovver di misura. Cosicchè sia una scienza ovvero un' arte il principio dell'operazione umana; la quale sia virtuosa, quando si sarà misurato a dovere, viziosa quando non si sarà saputo misurare. Si avverta che intendendo così la natura del piacere, il concetto di piacevole si converte in quello di utile; giacchè utile non è se non quello da cui risulta un dipiù netto di piacere alla natura umana. Che è la ragione per cui ne' sistemi utilitari moderni — ne' quali non è enunciato con maggior precisione di quello che si faccia qui da Socrate, che l'uomo si determini dietro un bilanciamento di piaceri e di dolori (114), — non si trova altra base se non appunto cotesti piaceri e dolori, su cui edificare il monumento dell'utilità. Ed è per questo appunto che trovano e troveranno sempre impossibile di collegare necessariamente e indissolubilmente l'utilità dell'individuo con quella di tutto il genere umano o del maggior numero, collegamento il quale pure si pretende che sia il gran progresso fatto da' sistemi utilitari moderni al di là degli antichi (115); giacchè essendo il piacere e il dolore de' criterii affatto proprii, particolari, intrinseci ed esclusivi all'individuo stesso che gli sente, non si può calcolare con essi se non la sola utilità dell'individuo stesso (116).

Socrate, con questo suo esame della maniera in cui il piacere e il dolore determinano l'atto umano, era riuscito non solo a entrare più addentro nell'essenza razionale della virtù, di quello che avesse fatto più sù colle identificazioni parziali della saviezza colla sapienza e della santità colla giustizia, ma ancora a scoprire, di maniera che Protagora non potesse negar di vedere, il carattere razionale del coraggio: giacchè se un giudizio di un dipiù è quello che determina a operare, il coraggioso, come ogni altro, è anche lui determinato a operare dalla cognizione, e il vile dall'ignoranza dell'atto da cui risulti un dipiù di piacere. La differenza tra di loro è che l'operazione dell'uno sarà bella, perchè determinata da cognizione, quella dell'altro brutta, perchè determinata da ignoranza; e perciò quella del primo bona, quella del secondo cattiva, Socrate facendosi concedere l'identità del bello col bono, come accettata dal senso comune, mentre ha dimostrata quella del piacevole col bono che il senso comune perchè non l'intende, rigetta. Ora in che senso ha egli inteso il *bono* in cotesta dimostrazione? Da capo, in un senso volgare; giacchè non ha dubitato di affermare — e nessuno gliene ha conteso — che *bono* sia quello che dà un di più di piacere — che vuol dire *utile* — e *cattivo* quello che dà un dipiù di dolore — che vuol dire *dannoso*.

Chiunque ha pur sentito discorrere della purezza della Morale platonica, non m'avrà seguito fin qui senza meraviglia; giacchè non si sarebbe aspettato, che fosse potuto bisognare a

schiarirla d'accennare a sistemi utilitari di nessun tempo. Questa meraviglia cesserà, quando io avrò detto che negli scritti di Platone noi non finiremo solo col trovare una scienza morale di tanta altezza e purezza che la maggiore non è stata mai formolata da mente d'uomo, ma ancora vedremo i passi, coi quali, uno dopo l'altro, Platone è arrivato così alto, vedremo come il suo intelletto, rigoroso e sorretto da un sentimento morale delicatissimo, sia stato di mano in mano sospinto a svilupparla dentro di sè medesimo. Nel Protagora noi non troviamo dimostrato a sufficienza e con esattezza se non questa sola tesi, la primaria dell'etica Socratica e una delle primarie d'ogni etica; la virtù è un fatto razionale; ogni atto di virtù è un atto della facoltà umana intellettuale, l'essenza del quale consiste in una misura; la virtù quindi è una sola e la distinzione delle virtù è attinta alla materia degli atti umani, all'oggetto a cui s'applicano, val'a dire a qualcosa d'estrinseco all'indole della virtù stessa.

Qui ci ha di falso questo, — ed Aristotele è stato il primo ad osservarlo (117) — che vi si fa poca considerazione della volontà umana e punto della libertà dell'arbitrio; ma ci ha però di vero la determinazione generica della virtù, la quale non pure è un fatto razionale, ma l'abito volitivo nel quale consiste, non si potrebbe costruire senza un'intuizione precedente dell'intelletto. Ora, si badi che, appena s'abbandona il piacere attuale come ragion legittima dell'atto umano, e s'intende che il piacere sia un dipiù netto calco-

lato ovvero l'utile, si comincia non solo a ammettere, ma a dover ammettere che la cognizione, un atto intellettuale sia l'origine e l'essenza dell'atto virtuoso. Appena usciti del sistema d'Aristippo, — e questo, Platone lo rigetta così qui come altrove —, s'esce dell'animale; e ci bisogna l'uomo con quello che ha di affatto proprio e distintivo per ispiegare il suo atto. Non solo, dunque, a Platone bastava qui per il bisogno della sua dimostrazione che per BENE s'intendesse UTILE, ma la sua mente non era, fin qui, sforzata a oltrepassare la filosofia Socratica, che non s'era occupata di scoprire un contenuto proprio del concetto del BENE (118).

Platone, adunque, accetta dal senso volgare la convertibilità del bono coll'utile; che Protagora non gli avrebbe potuto negare, avendogli, anzi, confusi lui in quella sua lunga cicalata sulla relatività del bene, con cui aveva spezzata la conversazione (Cap. XXI). Socrate, invece, tiene distinti i quattro concetti di BONO, UTILE, BELLO, PIACEVOLE; ma parte accetta, parte, fin dove gli serve, dimostra che sono uguali di estensione e di comprensione, di maniera che quello sia bello che è bono, quello bono che è piacevole, quello piacevole che è utile, quello utile ch'è bono. S'avrà a dire che con questo si contenti d'essere utilitario? No di certo, e per una bona ragione.

Il sistema utilitario consiste non nell'ammettere la convertibilità de' concetti di BONO, di UTILE e di PIACEVOLE, ma nel prendere come norma determinante del piacevole per un verso

e del bono per l'altro il concetto di utile: di maniera che il motivo dell'atto umano sia e abbia a essere non il bono, ma l'utile, non s'accettando per piacevole nè per bono se non quello ch'è utile. Platone qui non dà a nessuno di questi tre concetti la dignità di determinar l'altro; gli ammette come tutti l'un dall'altro determinati; e quando gli occorrerà di scrutare più a dentro la questione, darà al concetto di bono il primo posto, e distinguerà il piacevole dall'utile. Egli non fa che accettare qui, e per ora non esaminare nè discutere « una di quelle verità che, esprimendo una relazione immediata e necessaria tra più oggetti de' più facilmente presenti a qualunque intelligenza, non lasciano a verun filosofo il carico nè il tempo di ritrovarle, e non potrebbero esser perdute di vista dall'umanità, se non quando fossero da essa dimenticati gli oggetti medesimi (119) ». Giacchè è appunto una relazione di tal fatta quella che passa tra il piacevole, il bono, e l'utile, come ci verrà occasione di mostrare altrove.

Ora s'aveva egli Platone a fermare qui, o poteva? Ho già detto di no, poichè abbiamo provato ch'egli non ha ancor determinata la dignità reciproca e l'ordine di cotesti concetti che qui converte l'uno nell'altro. Se non che devo aggiungere, che per andare più in là, gli bisognava prendere a viatico un metodo più sostanzioso e più esatto del Socratico. Il fondamento di questo era bensì scientifico; giacchè moveva dalla revisione del senso volgare; ma però il metodo stesso non era rigoroso ne' suoi processi;

come quello che all' esame d' un' opinione si serviva di più altre, che l' avversario gli concedeva, per isforzarlo ad ammettere o rigettare l' opinione controversa (120). Ciascun vede quanto d' accidentale e di non dimostrato si dovesse mischiare in una induzione condotta così; e come a Platone bisognasse, per il progresso della scienza, non solo chiarirne ed aumentarne i risultati, ma anche elevarne e migliorarne i mezzi metodici.

Coteste insufficienze e difetti della discussione del Protagora, Platone non gli sentiva meno di noi; ed è per questo che lascia da Socrate conchiudere il dialogo col dire, ch' e' bisogna rifarsi sul soggetto e ritrattarlo a più riprese e sotto tutti gli aspetti. E che la trattazione ne fosse stata monca, risultava da questo; che le tesi che vi si erano sviluppate, non s' accordavano da sè in un tutto armonico e coerente. Anzi, Protagora e Socrate son riusciti ciascheduno a una meta contraria di quella a cui sarebbero dovuti arrivare. Giacchè Protagora che aveva cominciato dall' affermare che la virtù si potesse insegnare, s' era ostinato a pretendere che non fosse un atto di cognizione; mentre Socrate, che era partito dall' opporre a Protagora che non si potesse, aveva finito col conchiudere che la fosse un atto conoscitivo. La qual contradizione non è, per parte di Socrate, se non apparente, giacchè egli non aveva negato, se non che si potesse insegnare quella virtù che intendevano i Sofisti, e a quel modo in cui la volevano insegnare; di maniera che il riconoscere qui da sè di non essere in accordo con sè medesimo non vuol dire,

se non ciò solo; che gli pareva che troppe cose ancora restassero a considerare e a determinare intorno all'atto morale.

A questa incompiutezza dell'esposizione scientifica risponde quella della trattazione artistica. In effetto, non c'è più detto, quale dopo la conversazione cui aveva assistito, fosse la risoluzione d'Ippocrate. E questo in verità doveva essere rimasto molto impacciato a prenderne una; poichè l'ammirazione per Protagora con cui egli era venuto, gli s'era dovuta scemar di molto nell'animo; ma d'altra parte alla meta ch'egli si proponeva, di raggiungere un alto grado di coltura e con questa d'influenza nella città, non gli s'era mostrata od aperta nessun'altra via.

CAPITOLO SECONDO

DELLO SCOPO DEL PROTAGORA

Analizzato così parte a parte e schiarito, spero, da ogni lato il dialogo che pubblico, mi bisogna ora mostrare l'unità del tutto che coteste varie membra compongono. Questione delicata e difficile, alla quale è stato risposto in vario modo, perchè non s'è, mi pare, abbastanza considerata l'indole complicata e, son per dire, bifronte d'un'opera di Platone.

Se si dimanda qual sia lo scopo d'un dramma, d'un carne e d'una epopea, la risposta non sarà così spiccia e breve, come sarebbe se si dimandasse qual sia il fine d'un trattato scientifico. Giacchè lo scopo di quest'ultimo è subito trovato in quell'una o più tesi* che esso sia riuscito o si sia proposto di dimostrare; e basta enunciare queste per designare lo scopo di quello. Cotesto scopo sotto un rispetto è estrinseco, sotto un altro intrinseco al trattato stesso; giacchè le tesi dimostrate si possono riguardare come l'ultima parte del ragionamento con cui sono state dedotte; ovvero come qualcosa, che appurata che se ne sia una volta e provata la certezza, stia da sè, ed acquisti carattere di principio, da cui, di per sè, si possano oramai dedurre altre conclusioni.

Ma in un'opera d'arte nessuna parte nè la prima nè l'ultima nè la mezzana è lo scopo dell'altra; nè in una sola qualunque si restringe e si riassume il fine di tutte. La rappresentazione d'un'idea o d'un sentimento — non voglio entrare qui in maggiori questioni di quelle a cui sforza il soggetto — la quale si vuole ottenere colla parola o altrimenti, ha da esser fatta talmente, se l'artista è riuscito, che ogni parte della sua opera sia del pari essenziale all'altra, e tutte insieme si deducano da sè dal concetto del tutto.

Questo che è vero per ogni opera d'arte, acquista un particolar senso e rilievo in un dramma, nel quale quello che è mezzo utile di sviluppo a un concetto epico o lirico, diventa mezzo unico e necessario. Giacchè la rappresentazione drammatica non può essere che di persone; e i caratteri di queste non si possono figurare e dipingere, se non mediante il contrasto degli uni cogli altri. Nessuno di questi caratteri ha da essere accidentale al dramma; anzi ciascun de' caratteri che vi s'introducono, deve essere necessario o contribuire allo sviluppo degli altri. Che ci sia o non ce ne sia uno alla manifestazione del cui carattere paiano di servire gli altri, piucchè egli non serva a quello degli altri, non è punto, per sè, necessario al dramma: è bensì necessario che esso abbia un'azione unica intorno a cui e a cui proposito tutti cotesti caratteri contrastino, cozzino e si spieghino.

Parecchi dialoghi di Platone sono drammi, i quali non differiscono da quelli che sogliamo chiamare così, se non in ciò; che il nodo del-

l'azione, — quello che è il motivo dell'estrinsecarsi ed esplicarsi dei caratteri degl'interlocutori, — in luogo d'essere un fatto reale, è un'idea o un raziocinio. Cotesta differenza è affatto accidentale e non fa se non aumentare la difficoltà della rappresentazione; giacchè, certo, è molto più difficile a scoprire il gioco delle passioni e scrutare le pieghe d'un'indole attraverso i giri d'un ragionamento, che non attraverso le illusioni o gli ardori d'un desiderio. Un uomo che un pazzo amore perda, che un furbo imbrogli, che la smania d'una vendetta trascini al delitto o alla rovina, è più facile a figurare nella realtà de' suoi motivi che non una mente, che la vanità o l'ignoranza induca in ragionamenti falsi e posticci.

Adunque, poichè questa è una differenza accidentale, e' ci bisogna, in quanto uno scritto di Platone è un'opera d'arte, non pretendere alla dimanda, quale ne sia lo scopo, una risposta diversa da quella che esigeremmo se dimandassimo quale sia lo scopo d'un dramma. Di certo, è la rappresentazione di persone reali o supposte tali, che incarnano un'idea; e questa è investita in quelle perchè il poeta ha concepito l'una in corrispondenza colle altre, e ne manda avanti nel suo dramma lo sviluppo di pari. Il mezzo dello sviluppo è il contrasto de' caratteri, effetto complicato di relazioni molteplici e varie; ma nessuna di queste relazioni come nessuno di que' caratteri, è il fine unico ed assoluto del dramma stesso. Però, nell'indicarne il fine, sbaglierà il critico sempre, quando si fermerà con esclusione sull'una o l'altra di quelle relazioni,

sull'uno o l'altro di que' caratteri, e circoscriverà lo scopo de' cinque atti nell'una o nell'altra scena.

Osservazione questa che mi pare sfuggita a' critici tedeschi i quali si son proposta rispetto a' dialoghi Platonici la questione che tratto ora. Di maniera che accade loro o di rispondere in una maniera troppo parziale o di dare al dialogo Platonico un fine in cui si prescinde dalla sua indole artistica. Così, nell'Eutidemo, chi ha sostenuto che avesse per fine la derisione della disciplina sofistica (121), trascurando tutta la discussione di Socrate con Clinia; chi invece un ulteriore sviluppo del concetto Socratico della virtù (122), trascurando tutta la parte eristica; chi in questa stessa parte eristica trovò il fine più particolare di difendere Platone stesso da censure fatte ad alcune sue frasi (123); chi affermò che Platone ebbe per iscopo di mostrare quanto la dottrina stessa Socratica differisca dalla sofistica (124); chi da ultimo, cercando un filo che conducesse e continuasse tanto a traverso la discussione di Socrate con Clinia, quanto a traverso quella di Clinia, di Ctesippo e di Socrate stesso coi due eristici, sostenne che il fine fosse l'ulteriore spiegazione del concetto del sapere e dell'apprendere (125), negando così ogni significato alla persona di Critone.

La stessa varietà di risposte è toccata alla questione di cui si tratta, rispetto al Protagora. Chi, considerando il brio e la grazia di tutto il dialogo, ha creduto che Platone non v'avesse avuto altro fine che di burlarsi de' Sofisti (126); chi,

osservando, come Socrate vi sia di continuo e principalmente contrapposto a questi e soprattutto a Protagora, ha creduto, che Platone vi si fosse proposto di lumeggiare l'una di rincontro all'altra coteste due principali figure (127), chi, badando quante volte la discussione sia interrotta, e come Socrate s'ostini nel voler costringere Protagora a discorrere secondo il suo metodo, v'ha trovato lo scopo di mostrare l'utilità e necessità di cotesto metodo, rappresentato come la propria forma d'ogni esposizione filosofica, e provato su una questione morale perchè nato da un bisogno morale (128); chi, vedendo quanta maggior parte v'abbia la censura, coperta o palese, de' Sofisti, che non l'esposizione d'una dottrina morale, ha creduto che lo scopo si dovesse restringere a una dimostrazione della vacuità di mente e della vanità di scienza de' Sofisti, in ogni disciplina a cui s'applicassero (129); chi, osservando come questi fini così circoscritti restino inadeguati ad abbracciare tutto il giro del dialogo, ha affermato in genere che vi si vuol figurare lo spirito legittimo dell'investigazione Socratica, del libero e spontaneo gioco ed uso del pensiero (130); chi, infine, cercando anche qui un filo che non si spezzasse a traverso tutte le varie conversazioni delle quali è intrecciato il dialogo, ha conchiuso che il fine di Platone fosse di dare una maggiore dichiarazione del concetto di virtù e mostrare più fondatamente e largamente che non avesse fatto finora, come la virtù consista nel sapere e in quali errori si caschi col concepirla altrimenti (131).

Spero che chiunque abbia trovata giusta la mia opinione sulla maniera in cui il fine si ha a determinare in un'opera d'arte, e chiunque non dubiti — nè credo, si possa — che un dialogo di Platone si deva considerare così, non avrà bisogno ch'io gli dimostri a parte a parte perchè io stimi di dovermi scostare in parte da tutti que' critici de' quali ho riferite sommariamente le sentenze, tanto sul modo di dedurre quanto sul modo d'intendere lo scopo del Protagora. Ecco come nel mio concetto questo scopo si disegna e si spiega.

Il contrasto che vi forma l'essenza della rappresentazione drammatica, è tra la persona di Socrate e quella di Protagora, amendue intese nella loro ricca e concreta realtà. Avevano delle parti simili ed altre affatto opposte. Tutteddue cercavano d'influire su' giovani; ed Ippocrate va da Socrate per essere presentato a Protagora, giacchè questo ha esercitato l'influenza sua prima, ed il carattere di Socrate si è storicamente sviluppato in contradizione con quello di Protagora, non viceversa. Che Socrate avesse, al pari di Protagora, un'autorità sui giovani, si vede dalle stesse osservazioni fatte da lui a Ippocrate, le quali mostrano come questo non gli si rivolgesse già come a suo pari, ma come a maggiore, e ad amico autorevole. Però in questo stesso ecco già una prima differenza notevole tra Socrate e Protagora. Ippocrate al primo si dirige come ad amico; al secondo come a maestro. Socrate, di fatti, non pretendeva d'avere una dottrina

tutta pronta e formolata da comunicare; credeva, coll'ardore dell'amicizia e colla santità dell'esempio, di poter riscaldare l'altrui animo, invogliarlo del bene, ed addestrare i poteri dell'intelletto stesso del suo amico a trovarne da sè una nozione retta ed adeguata.

Una disciplina, così liberalmente inculcata, che la relazione tra chi insegnava e chi imparava era piuttosto di amico ad amico che di maestro a discepolo, non poteva non avere effetti molto varii, secondo la diversa qualità d'animo del giovine. Questa varietà e ricchezza di effetti è esemplificata in Alcibiade e in Crizia, nel primo de' quali quello che in Ippocrate è amor di sapienza, diventa gara di spuntarla, e nel secondo curiosità di sapere per il diletto che se ne trae.

D'altra parte, Protagora si presenta con una dottrina già tutta raccolta e composta: non solo tutta disposta di dentro, ma tutta ornata di fuori; se non che come era posticcio in molta parte e di cattiva lega l'ornamento esteriore, consistente in artifici di stile e in lenocini di frase, privi di verità, così la disposizione interiore era apparente e vana. Giacchè la sua dottrina era di sua natura raccogliatrice, aveva del bono e del cattivo, ma mancava, come s'è mostrato, di vita interna e di connessione. Platone dà largo campo di mostrarsi a cotesta dottrina, le fa scegliere il suo soggetto; se non che essa resta da per tutto uguale a sè medesima. E le persone di Prodicò ed Ippia servono a chiarire come quest'indole

che è dimostrata particolarmente nella dottrina di Protagora, era comune alla disciplina de' Sofisti, qualunque, del rimanente, fossero le loro diversità e pretensioni.

In mezzo a chi, se posso così dire, si sviluppava questo contrasto? In mezzo ad una società colta, curiosa, ma preoccupata d'altro. Calicle e gli altri applaudiscono i Sofisti, ma amano di sentire Socrate redarguirli. Nel loro contegno e' ci ha insieme dell'ammirazione e dell'invidia alla scienza. Alcuni individui raccoglievano con amore la parola di Socrate, pochi con frutto; ma in questo dialogo Socrate appare piuttosto solo. Alcibiade l'ammira perchè adatto a sopraffare altrui disputando, ed egli vorrebbe imparare da lui a saperlo fare, egli a cui ogni arte di sopraffare par preziosa; Crizia non gli è nemico; Ippocrate ha deferenza per lui; ma qui non troviamo come altrove, uno che ammiri Socrate passionatamente, e si strugga d'imitarlo e di non seguire altro magistero che il suo. Cotesta solitudine s'accorda con quello ch'egli stesso dice, d'essere giovine ancora.

Qual'è lo scopo della rappresentazione? Essa stessa e tuttaquanta essa come sta. Ci bisogna intenderla; non dissecarla, e trovare in una delle sue parti la ragione delle altre.

Ma Socrate, così solo e giovine, combatte e vince i Sofisti, adulti e vecchi, e Protagora, Ippia e, Prodico insieme escono soverchiati e scornati dal campo. Perchè però questa rappresentazione potesse aver luogo e i caratteri spiegarsi nel con-

trasto, bisognava pure che ci fosse un qualcosa, — e qui, per la natura della composizione, cotesto qualcosa ha da essere non un fatto, ma un'idea, un concetto —, su cui si contrastasse. Quale doveva e poteva essere? Si guardi come dalla natura stessa del dialogo come opera d'arte, nasca la determinazione del suo oggetto come opera di scienza.

Quale doveva e poteva essere? Dio bono! quello che era. Socrate e i Sofisti s'incontravano di fatti nel giro della scienza morale, quello e questi discorrendo di virtù, l'uno sperando di risvegliarne la voglia e la nozione, gli altri promettendo d'insegnarla. Ma cotesta VIRTÙ era per l'uno affatto diversa da quello che fosse per gli altri. In che consistesse una tal differenza, l'ho già detto, e non ci bisogna ripeterlo. Basta osservare, che la loro battaglia sulla maniera d'intendere e d'insegnare la virtù, non si poteva definire, se non fossero preliminarmente decisi due punti:

1.º Che metodo s'ha a tenere? Si deve esporre una scienza già fatta da quello che la espone, una scienza di cui non è detto altrui il modo in cui è stata formata e potrà progredire? Ovvero si deve suscitare nell'animo altrui la voglia di sapere e la capacità di soddisfarla? Col fatto della confusione de' Sofisti, la superiorità del metodo Socratico diviene patente per sè medesima.

2.º C'è egli un concetto della virtù? Che vuol dire, all'unico vocabolo VIRTÙ risponde un'unica idea? È dimostrato da Socrate di sì

con più argomenti; e la difficoltà di ricondurre a cotest'idea la virtù del coraggio è occasione e cagione che sia anche mostrato in che consista l'essenza del concetto di VIRTÙ (132).

Il nodo, adunque, della rappresentazione drammatica è il concetto scientifico e primario della virtù, considerato nella sua essenza e nella maniera di comunicarlo altrui. Dovunque il nodo si stringe, e si tratta propriamente della deduzione di quel concetto, l'argomentazione diventa stretta e il discorso discussione e ragionamento. Ma per arrivare a questa argomentazione, bisognava pure che Protagora e Socrate, ciascheduno, quando gliene fosse venuta l'opportunità, avessero preso occasione di mostrare le loro diverse vedute sull'intero campo della dottrina sociale e morale. Però, quanto è circoscritto il giro dell'argomentazione scientifica, tanto è largo quello della rappresentazione drammatica. Ne' due discorsi, messi in bocca a Protagora e a Socrate, quanti altri punti non si fanno loro toccare, i quali da Platone saranno particolarmente discussi in altri dialoghi? Protagora accenna alla natura della pena, che vedremo dichiarata nel *Gorgia* e a' fondamenti essenziali della società, onde sarà discorso altrove; Socrate afferma che nessuno pecchi di suo grado, sentenza che troveremo ribadita nell'*Ippia minore* ed in ben altri luoghi. Così l'altra tesi che è in parte trattata qui, — che la virtù consista nel sapere — tornerà a esser dibattuta nel *Menone*. E vedremo Platone, mosso da quel sentimento, che gli fa

chiudere il Protagora colla confessione de' difetti e insufficienze della dottrina che vi s'espone, ritrattare nel Gorgia e nel Filebo la relazione del bono col piacevole, fissare la dignità morale del concetto di MISURA nello stesso Filebo, e finire di formolare una dottrina pura ed ampia, sì morale e sì sociale, in due diversi aspetti, nella Repubblica e nelle Leggi.



LA
VITA DI PROTAGORA

VITA DI PROTAGORA



DIOGENE LAERZIO

VITE DE' SOFISTI

IX. 8. 50 — 36

50. **P**ROTAGORA, figliuolo di Artemone o, secondo Apollodoro (1) e Dinone (2) nelle *Storie Persiane*, di Meandrio; Abderita (3), come nei *libri intorno alle leggi* dice Eraclide Pontico (4), che narra altresì avere lui scritto leggi a' Turii, però, a detta d'Eupoli negli *Adulatori*, Teio; poichè dice

Protagora v'è dentro il Teio (5).

Questi e Prodicò guadagnavano denaro leggendo discorsi; e Platone nel Protagora dice, che Prodicò avesse la voce cupa (6). Protagora fu uditor di Democrito (7). E si chiamava *Sapienza*, come dice Favorino nella *Storia d'ogni cosa* (8).

51. E per il primo disse, che rispetto a ciascuna cosa vi fossero due discorsi l'uno contrapposto all'altro; coll'uno e l'altro dei quali interrogava anche e fu il primo a farlo (9). Anzi, in un luogo cominciò a questo modo: UOMO È MISURA DI TUTTE COSE, SÌ DI QUELLE CHE SONO, COME SONO, SÌ DI QUELLE CHE NON SONO, COME

NON SONO (10). E diceva che anima non vi fosse oltre le sensazioni, come anche Platone dice nel Teeteto, ed ogni cosa sia vera (11). Ed altrove cominciò a questo modo: DEGLI DEI NON SONO IN GRADO DI SAPERE NÈ SE SONO NÈ SE NON SONO; GIACCHÈ MOLTI SONO GL'IMPEDIMENTI A SAPERLO, L'OSCURITÀ E LA VITA DELL'UOMO CH'È BREVE (12).

52. Ora, per questo principio del suo scritto fu cacciato via dagli Ateniesi (13); e i libri suoi furono arsi nel foro, raccolti per mano d'un banditore presso ciascuno di quelli che ne possedevano. Costui riscosse per il primo cento mine (14) di mercede; e per il primo distinse le parti del tempo e chiarì la forza dell'uso opportuno di esse (15), ed istituì gare di discorsi, e fornì di sofismi i disputanti; e lasciato da parte il concetto, guardò nel conversare al vocabolo, e generò quella genia di altercanti (*ἐριστικοί*), venuta a galla ora (16); sicchè anche Timone (17) dice di lui,

Un arruffon Protagora, che bene
Contender sa.

53. E costui anche per il primo attaccò (18) le forme di discorrere socratico. E l'argomento di Antistene, quello che si sforza a provare, che non v'è luogo al contraddire, costui per il primo lo sviluppò, secondo Platone dice nell'Eutidemmo (19). E per il primo mostrò i modi di provare le tesi, come dice Artemidoro il dialettico (20) nel libro contro Crisippo. E per il primo trovò la ciambella sopra cui portano i pesi, come dice Aristotele nel libro dell'educazione (21); poi- chè era facchino, come anche Epicuro dice dove

che sia. E questo fu il modo, ch'è s'innalzò sino a Democrito, che ne fu visto legare legna. E divise per il primo il discorso in quattro; preghiera, dimanda, risposta, comando.

54. Altri dicono in sette; narrazione, dimanda, risposta, comando, annunzio, preghiera, chiamata; i quali anche chiamò radici dei discorsi (22). Alcidamante (23) poi dice quattro discorsi; affermazione, negazione, interrogazione, appellazione. Per il primo dei suoi ragionamenti (24) lesse quello intorno agli Dei, del quale demmo il principio più su. E lo lesse in Atene nella casa di Euripide, o, secondo altri, in quella di Megaclide (25); e a detta d'altri, nel Liceo, (26), facendolo recitare per bocca di Archagora, figliuolo di Teodoto (27). E accusatore suo fu Pitodoro figliuolo di Polizelo, uno dei quattrocento; però Aristotele dice Evathlo (28).

55. I libri che si conservano di lui son questi; l'arte dell'altercare (*τεχνή ἐπιστηκῶν*); della lotta; delle discipline; della repubblica; dell'ambizione; della virtù; della costituzione in principio; del mondo invisibile; delle azioni degli uomini non rette; un libro precettivo; la causa per la mercede; della contradizione, due libri. E questi sono i suoi libri (29). Platone poi scrisse anche un libro contro di lui (30). Filocoro (31) poi dice, che mentre egli navigava verso Sicilia, la nave gli si sommerse; e a questo accennò Euripide nell'Issione (32). Altri invece, ch'egli sia morto per via, dopo vissuto anni 90 o giù di lì; dove Apollodoro dice settanta; ed aver fatto il sofista quaranta, e sia fiorito nell'ottantesima quarta

(444-441 a. C.) olimpiade (33). Ed e' v'ha un'epigramma nostro su costui del seguente tenore:

Ed ho di te, Protagora, sentito;
 Fuor d'Atene, per via, vecchio moristi.
 La Cecropia città t'avea sbandito;
 Lei sfuggendo, Pluton già non sfuggisti.

Si dice, che una volta avendo egli chiesto la mercede al discepolo Evathlo e questi risposto; — ma non ho ancora vinto una causa, — egli dicesse: ma quando la vincerò io, occorre che io l'abbia, perchè ho vinto; quando la vinci tu, perchè hai vinto tu (34). E' vi fu anche un altro Protagora, astrologo (35); sul quale Euforione (36) scrisse un epicedio; ed un terzo filosofo stoico.

FILOSTRATO (37)

VITE DE' SOFISTI

I, 10.

Protagora, Abderita, fu sofista, e in patria discepolo di Democrito; però praticò anche coi magi di Persia, alla venuta di Serse nell'Ellade. Gli fu padre Meandro, fornito di ricchezze più che la più parte di quei di Tracia; e che, per avere accolto in casa Serse, e per via di doni, impetrò da lui, che il figliolo usasse co' magi. Giacchè i magi Persiani non educano chi non sia persiano, se il Re non lo comandi. Il dire di dubitare, se gli Dii sono o non sono, mi pare

che Protagora l'abbia tratto a torto dalla disciplina persiana; poichè i magi invocano gli Dei nei riti che celebrano di nascosto; ma sopprimono la celebrazione in pubblico del divino, non volendo parere di trarre da questo la lor potenza. Ora, per ciò, fu cacciato via dagli Ateniesi da ogni terra, dietro condanna, secondo alcuni dicono; secondo altri, dietro votazione senza venir giudicato. Tramutandosi di continenti in isole, ed avendosi guardia da tutte le triremi degli Ateniesi sparse per tutti i mari, andò sommerso nel navigare in una piccola barchetta. Egli per il primo scoperse il parlar di mercede, e per il primo introdusse tra gli Elleni un non dispregevole uso; poichè quello cui attendiamo con ispesa, l'abbiamo più a cuore di quello che non ci costa. Platone, il quale sapeva che Protagora sermonava solennemente, e che nella solennità s'adagiasse, e talora con più lungo discorso di quello che si convenisse, figurò la sua forma di dire in una lunga favola (38).



LA
VITA DI PRODICO

LA
VITA DI PRODIGIO



FILOSTRATO

VITE DE' SOFISTI

I, 13.

Di Prodicò il Ceio divenne così grande la riputazione di sapienza, che persino Senofonte, figliuolo di Grillo, prigioniero in Boezia, messo un garante del suo corpo, si fece suo uditor (1). Venuto ambasciatore presso gli Ateniesi, quando si fu presentato al consiglio, parve il più abile uomo del mondo, quantunque avesse voce profonda e si ascoltasse malamente (2). Egli scovava i giovani nobili e di ricche famiglie con tanta cura (3) da essere provvisto per sino d'aiuti a questa caccia; chè era avido di denari, e li dava a' piaceri (4). La scelta d'Ercole, quel sermone di Prodicò del quale ho fatto menzione a principio (5), neanche Senofonte credette indegno di sè il riprodurlo (6). E che ragione vi sarebbe di raffigurare la dizione di Prodicò, quando Senofonte n'ha già fatta un'abile dipintura?

SUIDA

a. q. v. ed. Kuster III, p. 178.

Prodico Ceio dell'isola Ceo, della città Juli, filosofo naturale e sofista, contemporaneo di Democrito Abderita e di Gorgia, discepolo di Protagora l'Abderita, morì in Atene di cicuta, condannato come corruttore dei giovani (7).

Ivi p. 179.

Era sofista Prodico, di nazione Ceio. Fiorì a' tempi di Socrate. Costui per il primo dette lo spettacolo a cinquanta dramme (8). Fa menzione di lui Platone nel Protagora e Senofonte nei Commentari (9); anzi anche Aristofane ne' *Friggitori* (10).

L'uomo l'ha guasto un libro ovvero Prodico
 O di questi ciarlieri uno qual sia.
 E lo vitupera altresì negli *Uccelli* (11);
 A Prodico si dica di mia parte
 Di piangere in eterno.

Egli fu altresì maestro di Theramene, soprannominato il Coturno, che prese parte alla tirannide dei trenta; e fu chiamato Coturno, perchè fu sollecito a tenere prima coi Trenta e poi col popolo (12). E gira anche un libro di Prodico, che

ha titolo *Stagioni* Ὀρραι (13), nel quale dipinge Ercole, che s'incontra nella Virtù e nel Vizio, e quello e questa l'invitano ad imitare i propri costumi; ed Ercole inclina alla virtù, e preferisce i sudori di essa a' piaceri fuggevoli del vizio (14).



LA
VITA D'IPPIA

LA
VITA D'IPPOLITA



FILOSTRATO
VITE DE' SOFISTI

I, II.

IPPIA, Sofista, Eleo (1), ebbe così forte la memoria anche vecchio da tenere a mente cinquanta nomi, sentiti una volta nell'ordine che gli aveva sentiti. Nei suoi colloqui introduceva geometria, astronomia, musica, ritmi; e discorreva altresì di pittura e di scultura. Questo in altri luoghi: ma a Lacedemone esponeva le specie delle città e le colonie e le imprese, poichè a' Lacedemoni, per essere desiderosi d'imperio, piaceva questo genere di discorsi. V'ha anche di lui un dialogo — non un discorso — troiano; Nestore in Troia già presa, prescrive a Neotolemo figliuolo di Achille, che condotta egli debba tenere per riuscire uomo buono. Andato ambasciatore più volte che altro Greco qualsiasi a nome dell'Elide, in nessun luogo sciupò la riputazione sua, sia concionando sia conversando; anzi, di giunta, raccolse di molto denaro e fu ascritto alla tribù di molte città maggiori e minori; ed altresì in Inico si condusse per farvi denaro, una cittadina abitata da Siculi, di cui Pla-

tone si prende beffa nel Gorgia (2); e siccome fu in ogni altro tempo ammirato, in Olimpia altresì allettò la Grecia con ragionamenti vari e pensati bene. Era espositore non parco, ma copioso, e dicitore naturale, ricorrendo di rado a nomi tratti dal linguaggio poetico.

DA SUIDA

a q. v., II p. 141.

Ippia, figliuolo di Diopithe, Eleo, Sofista e filosofo, discepolo di Egesidemo, che definì il fine così: — bastare a sè. Scrisse molto (3).



SOMMARIO

PRIMA PARTE DEL DIALOGO

INTRODUZIONE

A

(309 A. — 320 D.)

Occasione del racconto fatto da Socrate del dialogo tenuto da lui con Protagora.

B

(310 A. — 314 C.)

Occasione del dialogo tra Socrate e Protagora.

C

(314 C. — 317 E.)

Scena e persone del dialogo.

D

(317 E. — 320 D.)

Oggetto del dialogo. Asserzione di Protagora, ch'egli sia adatto ad insegnare la virtù civile; dubbio di Socrate se la virtù si possa insegnare; e dimanda fatta del secondo al primo di voler provare, che la virtù si possa insegnare.

SECONDA PARTE DEL DIALOGO

(320 D. — 328 D.)

Discorso di Protagora, con cui parte per via di racconto, parte per via di ragionamento prova la tesi, che gli è stato dimandato di dimostrare.

A

PRIMA PARTE DEL DISCORSO DI PROTAGORA

(320 D. — 323 A.)

 α

RACCONTO

(320 D. — 322 E.)

Vi si narra per qual modo e ragione i due fondamenti della vita civile, il sentimento di reverenza e quello di giustizia, sono stati ugualmente distribuiti tra tutti gli uomini.

 β

CONCLUSIONE

(322 E. — 323 A.)

Donde si conclude che appartiene a tutti i cittadini il consigliare e l'opinare circa quello che concerne la vita civile.

x

(323 A. — 323 E.)

Che il fatto esposto nel racconto, cioè il partecipare di ognuno al sentimento della reverenza e a quello della

giustizia, sia vero, è provato da ciò, che sarebbe creduto pazzo da tutti chi negasse d'averli.

B

SECONDA PARTE DEL DISCORSO

1.^o RAGIONAMENTO

(323 E. — 324 D.)

La virtù, i cui fondamenti s'è mostrato essere comuni a tutti, è provato che si possa insegnare da ciò, che chi vi vien meno, è riputato giustamente punibile; il che non succede delle qualità, che l'uomo ha solo dalla natura o dal caso.

C

TERZA PARTE DEL DISCORSO

2.^o RAGIONAMENTO

(324 D. — 326 E.)

Si scioglie l'obbiezione, che Socrate ha tratto dal fatto, che i padri non insegnino la virtù a' figliuoli, mostrando che invece l'insegnano, e i modi in cui lo fanno; e come l'autorità pubblica concorra in ciò con quella della famiglia e della scola.

D

QUARTA PARTE DEL DISCORSO

3.^o RAGIONAMENTO

(326 E. — 328 D.)

Si scioglie l'altra obbiezione, che pure da padri buoni vengano fuori talora figliuoli cattivi, mostrando, che quantunque la virtù si possa insegnare, pure il farvi maggiore

o minore profitto dipende dalla maggiore o minore disposizione che vi s'ha da natura: ad ogni modo, qualunque questa disposizione sia, l'insegnamento la migliora; e da esso viene quell'attuale condizione sociale, che, se non perfetta, è certo preferibile di molto ad un'altra, in cui le disposizioni naturali alla virtù non fossero state coltivate e migliorate.

TERZA PARTE DEL DIALOGO

(329 D. — 362 A.)

Socrate, reputando che si debba definire il concetto della virtù prima di esaminare, se la virtù si possa insegnare, mette da banda questa seconda quistione e propone a Protagora la prima in una serie di dimande.

α

PRIMA DIMANDA

(329 D.)

I nomi delle diverse virtù, giustizia, sapienza, saviezza, pietà, coraggio, sono nomi d'un unico oggetto, o indicano diverse parti di questo?

PRIMA RISPOSTA

(329 E)

Indicano diverse parti d'un unico oggetto.

β

SECONDA DIMANDA

Queste parti sono diverse dall'intero e tra loro; o sono simili l'una coll'altra e coll'intero?

SECONDA RISPOSTA

(329 E.)

Sono diverse dall'intero e tra loro.

Υ

Confutazione di questa seconda risposta (329 E. — 334 A.)

1. (329 E. — 332 A.) Rispetto alla giustizia e alla pietà. — La giustizia e la pietà non possono essere diverse l'una dall'altra, (*esprimere diverse attività morali dell'anima*) perchè l'una si può predicare dell'altra (*ogni atto giusto è pio; ogni atto pio è giusto*).

2. (332 A. — 333 D.) Rispetto alla sapienza e alla saviezza. — La sapienza ha per contrario la follia: e così la saviezza. Ciascun contrario ha un solo contrario. Sicchè, se la sapienza e la saviezza hanno lo stesso contrario, la follia, sono una unica cosa (*ogni atto savio è sapiente, ogni atto sapiente è savio*).

3. (333 D. — 334 A.) Rispetto alla saviezza e alla giustizia. — La dimostrazione, che doveva essere dedotta dall'identità dell'utile e del bene, è interrotta dalla ripugnanza di Protagora a continuarla.

INTERMEZZO

(334 A. — 348 C.)

α

Protagora avendo, per interrompere la discussione, sciorinato un luogo comune sulla relatività dell'utile, Socrate si ricusa di proseguire la conversazione così. Callia, Alcibiade, Crizia, Prodico, Ippia tentano di rappattumarli. Socrate s'offre a rispondere lui a Protagora che interroghi; questo alla sua volta risponda a Socrate che l'interrogherà poi. (334 A. — 338 E.)

β

INTERROGAZIONE DI PROTAGORA

(338 E. — 339 E.)

Protagora, acconsentendo a ciò, cerca il soggetto della sua interrogazione nelle sentenze contraddittorie, al parer suo, espresse da Simonide rispetto al grado di virtù, che l'uomo sia adatto a conseguire.

 γ

RISPOSTA DI SOCRATE

(339. E. — 342. A.)

Socrate propone due modi di sciogliere queste contraddizioni, giovandosi dell'autorità di Prodicco sia nel distinguere *diventare* da *essere*, sia nell'attribuire a *difficile* il significato di *cattivo*. Queste soluzioni sono respinte da Protagora. Socrate confessa, che la seconda l'ha proposta da burla; e con ciò si beffa anche di Prodicco cui era parsa vera.

 δ

DISCORSO DI SOCRATE

(342. A. — 347. A.)

Socrate espone il carme di Simonide, facendo dell'esposizione sua una preparazione alla dottrina che dedurrà nell'ultima parte del dialogo.

Nel parere di lui il carme è diretto da principio a fine a mostrar falso il detto di Pittaco — *difficil cosa è l'esser bono* — detto breve e succoso, che come tanti altri, mostra il modo d'esprimersi dell'antica sapienza, mantenuto tuttora presso i Cretesi e i Lacedemoni. Nel dichiarare gli argomenti opposti, secondo lui, da Simonide a Pittaco,

egli si sforza di provare, che Simonide ponga la virtù nella cognizione (345 A); e neghi che nessuno commetta il male, volendo (345 D).

CHIUSA DELL' INTERMEZZO

(347 A. — 348 A.)

Socrate, finita l'esposizione del carme, in cui ha mostrata maggiore abilità di Protagora e molta cognizione di poeti, dimanda, che in luogo di occupare il tempo a interpretare i poeti, si spenda a intendersi, conversando, sè medesimi. La ripugnanza di Protagora a proseguire la conversazione per questo modo è vinta dall'insistenza di Alcibiade e dalle preghiere di Callia.

CONTINUAZIONE E FINE

DELLA TERZA PARTE DEL DIALOGO

(348 A. — 362 A.)

α

RIPRESA DELLA DISCUSSIONE

Dimanda ripetuta di Socrate; e nuova risposta di Protagora

(348 A. — 349 D.)

Socrate ripete il quesito: Se le parti delle virtù sieno simili o diverse tra di loro e coll'intero; e Protagora modifica la sua prima risposta così: — Quattro parti della virtù, ovvero quattro virtù sono abbastanza simili tra loro e coll'intero; ma il coraggio è virtù diversa da ciascuna di quelle. Ne dà a prova che le altre virtù non si trovano in chi ha il coraggio; e che i coraggiosissimi possono essere ignorantissimi.

CONFUTAZIONE DELLA NUOVA RISPOSTA DI PROTAGORA

(349 E. — 360 E.)

I.^o ARGOMENTO.

(349 E. — 350 C.)

Poichè gli atti virtuosi son tutti belli;
 E gli atti d'ardire son atti coraggiosi;
 E gli atti coraggiosi son tutti virtuosi;
 E l'ardire si ha tanto maggiore, quanto più si conosca il pericolo cui si vada incontro;
 E gli atti d'ardire, cagionati dall'ignoranza del pericolo, non sono belli:

Si deve concludere:

1. Che solo sono virtuosi gli atti coraggiosi, compiuti con cognizione o sapienza;
2. Che, quindi, coraggio e sapienza sono tutt'uno.

OBBIEZIONE DI PROTAGORA

(350 C. — 351 B.)

Protagora nega d'aver conceduto, che gli atti d'ardire son tutti atti coraggiosi; bensì solo che gli atti coraggiosi son tutti atti d'ardire (*nega cioè che questa proposizione sia convertibile; in effetto non è*); e distingue tra l'atto ardito e il coraggioso così, che tutti e due procedano da una disposizione naturale (φύσις, φύσις), ma il primo può essere altresì effetto d'arte o di follia, il secondo vuole, oltre la disposizione naturale, una buona educazione dell'animo.

2.^o ARGOMENTO

(351 B. — 360 E.)

Socrate, in luogo di esaminare l'obbiezione di Protagora e mostrare che non regga, o correggerla, tenta la

confutazione da un altro lato e con più largo giro. Questa sua argomentazione si divide in due parti:

α

(351 B. — 358 E.)

La prima parte è intesa a provare, che l'atto virtuoso è essenzialmente un atto di cognizione; e la cognizione, della quale esso è l'effetto, consista in una misura della quantità di bene o di male che vi sia in un atto, seguendo a questa cognizione la scelta dell'atto, in cui sia la maggior somma di bene e la minor somma di male; che vuol dire, la maggior somma di piacere e la minore di dolore, equivalendo il bene a quello e il male a questo, quando gli accidenti, vicini e lontani, che l'uno e l'altro traggono seco, facciano, come pur devono, parte essenziale della misura di ciascun d'essi.

β

(358 E. — 360 E.)

Applicando questa dottrina alla virtù del coraggio, ne trae che l'atto coraggioso sia un atto di cognizione di ciò che sia o no da temere, non temendo il coraggioso quello che è bello, che è ciò appunto che teme il vile, e temendo quello ch'è brutto, che è ciò appunto che il vile non teme. Sicchè il coraggio è ancor esso una virtù simile alle altre; poichè s'identifica colla cognizione o sapienza. (*Si avverta che 329 E — 332 A s'è provato che giustizia e pietà sono tutt'uno; 382 A — 333 D s'è provato che sapienza e saviezza sono tutt'uno; 333 D — 334 A, s'è cominciato a provare che saviezza e giustizia sono anche tutt'uno, e quantunque la dimostrazione sia stata interrotta, apparendo che sarebbe stata dedotta dalla stessa identità dell'utile col bene che è dimostrata in questa ultima parte del dialogo 351 B — 364 E, si può facilmente tener come fatta; che infine qui, 358 E — 360 E, è provata l'identità del coraggio colla sapienza; sicchè questa nella quale il coraggio si converte e altresì la saviezza e la giustizia e la pietà,*

appare il carattere fondamentale della virtù. Sapienza, σοφία, e cognizione, ἐπιστήμη, sono vocaboli adoperati promiscuamente).

CHIUSA DEL DIALOGO

Socrate, condotto di mala voglia Protagora a confessare di avere affermato a torto il contrario di ciò che s'è concluso dal ragionamento, inculca l'importanza della ricerca della natura della virtù, e l'anteriorità logica di tale ricerca a quella dell'*insegnabilità* della virtù stessa. Mostra, come per non aver fatto innanzi la prima, Protagora da una parte e Socrate dall'altra sono caduti del pari in contraddizione con se stessi. Protagora, più per trarsi d'impaccio e per bontà d'indole, che per vera persuasione, riconosce il valore di Socrate e del suo metodo; dopo di che la conversazione si scioglie.



PROTAGORA

O I SOFISTI

Persone del dialogo

1.º rappresentato

AMICO
SOCRATE
MOLTI UDITORI

*Luogo: una Palestra o sala pubblica
di conversazione.*

2.º raccontato

SOCRATE
IPPOCRATE
PROTAGORA
ALCIBIADE
CALLIA
CRIZIA
PRODICO
IPPIA
MOLTI UDITORI

Luogo: Casa di Callia.



PROTAGORA

O I SOFISTI

(accusatorio) (1)

I

AMICO

DI dove Socrate, vieni fuori? O non 309
si domanda? Dalla caccia di quella
leggiadra fiera d'Alcibiade? E an-
che a me, ti so dire, che l'ho visto
jer l'altro, e' m'è parso un bell'uomo, ma però
già un uomo, Socrate, a dirla tra noi, e tutto
pieno di barba.

SOCRATE

E per questo? Oh tu, davvero, non sei am-
miratore di Omero, il quale dice che quando la
prima lanugine *adombra il mento, Il più bel fior*
di giovinezza sia (2), quella che ha Alcibiade ora? B

AMICO

Ebbene, dunque? Tu vieni via da lui, eh?
E com'è egli disposto verso di te il giovine?

SOCRATE

Bene, certo, m'è parso; anzi, mai meglio di
oggi. Di fatti, ha parlato molto in mio favore

per ajutarmi; cosicchè, anche, non è un momento che l'ho lasciato. Pure, ti voglio dire una strana cosa; lui presente, non solo non gli ho badato, ma mi sono più volte scordato ch'egli ci fosse.

C.

AMICO

E che così gran caso vi sarebb'egli potuto avvenire, a te e a lui? Certo, non ti sei imbattuto in uno più bello, in questa città almeno.

SOCRATE

E di molto, anche.

AMICO

Cosa dici? cittadino o forestiero?

SOCRATE

Forestiero.

AMICO

Di dove?

SOCRATE

Abderita (3).

AMICO

E t'è sembrato tanto un bell'uomo il forestiero, da parerti più bello del figliolo di Clinia (4)?

SOCRATE

E come non deve, o beat'uomo, quello ch'è più sapiente non parere più bello?

AMICO

Ma oh! che tu mi capiti, dopo un incontro con qualche sapiente?

D

SOCRATE

Anzi, col più sapiente di quanti vivono oggi, se a te Protagora pare che sia il più sapiente.

AMICO

Oh! cosa dici? Protagora è in Atene?

SOCRATE

Già da tre giorni (5).

AMICO

E tu vieni dall'essere stato or ora con lui?

SOCRATE

E aver, anzi, detto e sentito moltissime cose. 310

AMICO

Oh! che non ci racconti un po' la conversazione, se niente non te l'impedisce? Siedi pur qui; che il ragazzo (6) si levi su.

SOCRATE

Sicurissimo; anzi, l'avrò in grazia che vogliate sentire.

AMICO

E noi, dalla nostra parte, che tu voglia dire.

SOCRATE

L'avrà, dunque, a essere una grazia doppia. Ebbene, sentite.

II

La notte scorsa, a buzzico, Ippocrate (7), il figliolo di Apollodoro e fratello di Fasone, picchia forte forte alla porta col suo bastone, e quando gli si fu aperto, s'introduce subito dentro in gran fretta, ed alzando molto la voce, Socrate, dice, sei sveglio o dormi? B

Ed io, conosciuta la sua voce. Gli è Ippocrate, dissi; ci hai nulla di novo?

Di novo no; del bono, rispose.

Di' su in bon' ora, diss' io, cosa è, E perchè arrivi così per tempo?

È venuto, dice, Protagora, — facendomisi sopra.

Ieri l'altro, ripresi; oh! tu l'appuri soltanto
C ora?

Affè, dice, di tutti gli Dei, non prima certo di jeri sera.

E insieme, trovato a tastoni il mio stramazzo, si siede a' miei piedi, e aggiunge: Proprio jeri sera, anzi molto tardi al mio ritorno da Oenoe (8); giacchè e' m'era scappato il mio ragazzo, il Satiro (9); ed ero proprio lì lì per dirti che gli sarei corso dietro, quando non so che cosa me l'ha fatto uscire di mente. Poichè fui ritornato e si fu cenato, e stavamo per andare a letto, allora, ecco, il fratello mi dice: Protagora è qui. E mi misi pure a venire da te subito; poi, mi
D parve che fosse notte troppo avanzata. Ma però appena m'ebbe il sonno rifatto della stanchezza, io subito in piedi ed eccomi a casa tua.

Ed io, conoscendo l'ardore e l'ansia di lui; Oh che importa questo a te, dissi io; ti fa egli torto in nulla Protagora?

Ed egli, ridendo, Oh sì, dice, per tutti gli Dei, Socrate, in questo, che egli è ben sapiente, lui, e me non mi rende tale.

Ma sì, per Giove, riprendo io; quando tu gli dia denaro e ve lo induca, farà sapiente anche te.

E Se non dipendesse, o Giove e tutti gli Dei, che da questo, dice; come ci spenderei fino all'ultimo resticciolo tutta la mia sostanza e quella degli amici. Ma appunto questa è la ragione ch'io son venuto ora da te; perchè tu gli parli in mio favore. Giacchè io, parte sono troppo

giovine, e parte, Protagora non l'ho neanche visto mai, neanche sentito parlare; ero ancora fanciullo, quando ci venne la prima volta. Ma, Socrate, tutti lo lodano cotest'uomo, e dicono che nessuno sappia discorrere meglio di lui. Ma 311 che s'aspetta, che non ci s'incammina da lui, per coglierlo in casa? Torna, come ho sentito, da Callia d'Ipponico (10). Andiamo, via.

Ed io, Oh! non ancora, dissi, o buon Ippocrate; è presto; leviamoci su, a passeggiare qui per l'atrio, e vi ci tratterremo girando, fino a che non faccia giorno; e poi, andiamo pure. Giacchè Protagora passa il più del tempo in casa; di maniera che fatti animo, lo dovremmo pur trovare in casa.

III

Dopo di che, levati su, ci mettemmo a girare per l'atrio. E io, per saggiare la costanza di Ippocrate, presi a esaminarlo e a interrogarlo. B Dimmi, gli dico, o Ippocrate: tu ora ti proponi di andare da Protagora, di pagargli denaro in tuo pro come uno che vada da chi e per diventare chi? Come se ti venisse in mente di presentarti al tuo omonimo Ippocrate il Coo (11), quello, sai, degli Asclepiadi, e di pagargli un salario in tuo pro, se uno ti domandasse: — Dimmi, Ippocrate, tu stai per pagare a Ippocrate, un salario, perchè egli è, chi mai? — cosa risponderesti? C

Perchè egli è, direi, un medico, dice.

Per diventare chi?

Un medico, dice.

E se ti venisse in mente di presentarti a Policlete l'Argivo (12) o a Fidia l'Ateniese (13), e di pagar loro un salario in tuo pro, se uno ti domandasse: — Cotesto denaro tu hai in mente di darlo a Policlete e a Fidia, perchè essi sono chi mai? — cosa risponderesti?

Perchè essi sono scultori, direi.

E per diventare chi tu stesso?

Chiaro; uno scultore.

Sta bene, dissi io. Ora, io e tu siamo pronti
D e disposti a presentarci a Protagora, e pagargli
un salario per te, se ci bastino i nostri denari,
e ci riesca con questi di persuaderlo; e se no,
consumandoci di giunta anche quelli degli amici.
Ora se uno, in questa nostra così gran premura,
ci dimandasse: — Dimmi, Socrate, e tu Ippocrate,
voi avete in mente di dare del denaro a Protagora,
perchè egli è, chi mai? — cosa gli
E risponderemo? Che altro nome sentiamo noi
dare a Protagora, come quello di scultore a Fidia
e quello di poeta ad Omero? Cosa sentiamo
di simile su Protagora?

Sofista, è il nome, almeno, che gli danno, Socrate, dice.

Perchè egli sia, dunque, un Sofista, per questo noi gli si va a dare denaro.

Propriamente.

E se uno ti dimandi anche questo: — E tu stesso vai da Protagora, per diventare, chi mai?

312 Ed egli arrossendo — chè già schiarava il giorno, di maniera che poteva esser visto — ri-

spose: — Se questo caso è punto simile a' precedenti, è chiaro che per diventare un Sofista.

E tu, dissi io, per gli Dei, non ti vergogneresti di spacciarti per Sofista, tu, avanti a tutta la Grecia?

Affè di Giove, sì, se si deve dire quello che penso.

Però, Ippocrate, forse tu non credi che l'istruzione che s'ha da Protagora, sia di questa natura, bensì come quella de' maestri di leggere e di musica e di ginnastica. Giacchè nessuna di queste discipline tu l'hai imparata per professione, come uno che ne fosse per fare il professore, ma per coltura, come s'addice a persona privata e libera (14). B

Appunto, dice, così davvero; di questa natura mi pare piuttosto che sia l'insegnamento di Protagora.

IV

Ebbene, sai tu cosa tu sei ora per fare, o ne stai al buio? — così gli dissi io.

Su che?

Su questo, che tu sei per consegnare la tua anima che te la coltivi, a un uomo, come tu dici, a un Sofista: e pure, cosa mai sia *Sofista*, C sarei bene stupito se tu lo sai. Quantunque, se ignori questo, tu non sai nè a che mai tu consegna la tua anima, nè se a cosa bona o cattiva.

Pure, dice, io credo di saperlo.

Di' su, cosa tu reputi che sia il *Sofista*?

Quanto a me, dice, come indica il nome (15), uno che sa.

Oh, ma questo, ripresi, si può anche dire così de' pittori come degli architetti, ch'essi siano
D quelli che sanno; però se uno ci dimandasse: — I pittori cosa sanno essi mai? — gli risponderemmo di certo: — Quello che serve a ritrarre gli oggetti; — e così del resto. Ora, se uno dimandasse: — Il *Sofista*, cosa sa egli mai? — che risposta faremmo? Di qual prodotto lo diremmo autore?

Di quale altro, Socrate, se non del rendere altrui abile parlatore?

E forse, ripresi, diremmo il vero, ma non abbastanza; giacchè la risposta ha ancora bisogno d'una interrogazione; su che cosa il Sofista renda
E altrui abile a parlare. Certo, il maestro di musica, per esempio, rende abile a parlare sulla stessa cosa di cui dà anche cognizione, sulla musica? Si.

Bene: e il Sofista su cosa rende abile a parlare? Se ne dimanda? Su quello di cui egli ha cognizione?

Naturale.

Ora, che è quello, di cui il Sofista ha cognizione egli stesso e la dà al discepolo?

Per Giove, dice, qui intoppo.

V

Ed io, dopo questo, soggiunsi: Oh! che? 313
Sai tu a che repentaglio vai tu a mettere l'anima?
O se ti bisognasse commettere il tuo corpo a qualcuno, col rischio ch'è ti diventi bono o ti si sciupi, ci penseresti e ripenseresti su, se tu glielo deva commettere o no, e chiameresti a consiglio gli amici e i parenti, girandola e rigirandola per più giorni; e quello che tu stimi di più del corpo, l'anima, quello da cui, secondo ch'esso diventa bono o cattivo, dipende, che tutte le tue cose vadano a bene o a male, su quello tu non ti sei consultato nè con tuo padre nè con tuo fratello, B
nè con nessuno di noi, amici tuoi, s'è sì deva, la tua anima, commetterla o no a cotesto forestiero che ci è arrivato: ma l'hai sentito jeri sera, come tu dici, e non è ancora giorno che tu mi capiti, e non metti già punto in discorso nè in consiglio, se tu te gli deva commettere, te medesimo, sì o no, anzi sei pronto e disposto a consumarci tutto il tuo e quello degli amici, come già deciso oramai, che a ogni modo, e' sì deva andare a scola da Protagora, il quale tu non conosci come tu dici, e nè gli hai discorso mai e poi mai in tua vita, e gli dai nome di Sofista, e *Sofista*, cosa mai sia *Sofista*, si vede C
che tu l'ignori, che tu ignori quello a cui corri a commettere te medesimo (16)?

Ed egli, sentito, E' pare, rispose, a quello che tu dici.

O Ippocrate, il Sofista non sarebb'egli uno che commercia, all'ingrosso e al minuto, ne' commestibili de' quali si nutre l'anima? Giacchè a me certo pare uno così.

E di cosa si nutre l'anima, Socrate?

Di dottrine, già s'intende, dissi io; e, amico, ch'è non c'inganni il Sofista, lodando ciò ch'egli vende, come fa chi ne' commestibili del corpo
 D commercia all'ingrosso e al minuto. Anche questi, di fatti, nè essi sanno, di que' generi che trasportano, quale sia bono o cattivo; li vendono tutti e li lodano tutti; e nè chi compra da loro, lo sa, quando non sia professore d'igiene o di medicina. E così, anche quelli che trasportano certe loro dottrine di città in città, e le vendono a chi desidera, all'ingrosso e al minuto, lodano tutte quelle che vendono; e si potrebbe dare, ottimo Ippocrate, che parecchi di loro ignorino quale delle loro merci giovi e quale noccia
 E all'anima, e l'ignori del pari chi compra da loro, quando, da capo, non sia uno ammaestrato nella medicina dell'anima. Se tu, dunque, se' in caso di conoscere quale di quelle giovi e quale noccia, gli è cosa sicura per te di comprare dottrine sia da Protagora, sia da chiunque altro; ma se no, guarda, beato Ippocrate, che tu non giochi su
 314 un dado e arrisichi quello che hai di più caro. Di fatti, in fede mia, il risico nella compera delle dottrine è molto maggiore che in quella de' cibi. Chi compra cibi e bevande, gli è lecito di portarli via in altri vasi; e prima che col mangiare e bere gli ricetti nel corpo, gli è lecito, dopo averli riposti in casa, di prendere con-

siglio, chiamando uno che intenda cosa si deva mangiare e bere e cosa no, e quanto e quando; di maniera che nella compra stessa il pericolo non è grande. Invece le dottrine non c'è modo di portarle via in un altro vaso; ma bisogna per forza, che uno, ricevuta una dottrina, collo sborsarne il prezzo, nell'anima, vada via guasto o migliorato. Pensiamoci, dunque, su questo, anche co' più vecchi di noi; giacchè noi siamo ancora giovani per una decisione di questo rilievo. Ora, secondo il nostro primo disegno, si vada pure a sentire costui; ma dopo sentito ci consulteremo anche con altri; tanto più che lì non c'è solo Protagora, ma anche Ippia l'Eleo — e credo anche Prodicò il Ceio — e molti altri e sapienti.

VI

Con queste risoluzioni, c'incamminammo. Poichè fummo nel vestibolo, soprastemmo a discorrere su un soggetto che ci era occorso per via: sicchè, per non lasciare il discorso imperfetto, anzi non entrare se non dopo esserne venuti a capo, restammo fermi lì sul vestibolo a discorrere fino a che non si fosse rimasti d'accordo insieme. Ora, mi pare, il portinaio, un eunuco, ci ha sentito; e risica, che per la quantità de' Sofisti egli abbia presi in uggia quelli che frequentano la casa. Almeno, quando noi s'ebbe picchiato, egli apre, ci vede, e — Puh! dice, de' Sofisti; non può. — E a un tempo colle due mani ci chiude molto risolutamente la porta in faccia,

colla maggior forza che seppe. E noi, si picchia da capo. Ed egli di dentro, senz'aprire, ci dice in risposta: — Oh, non avete sentito che non può? — Ma, brav'uomo, noi non cerchiamo di
E Callia nè siamo Sofisti; ma fatti animo; siamo venuti per vedere Protagora. Annuncia dunque. — Così, infine, l'uomo ci aperse a mala pena la porta (17).

Entrati, trovammo Protagora che passeggiava per il portico; e accanto a lui passeggiavano insieme da un lato Callia d'Ipponico, e il suo fratello
315 uterino, Paralo di Pericle (18), e Carmide di Glaucone (19), dall'altro, l'altro de' figlioli di Pericle, Santippo, e Filippide di Filomelo (20) e Antimiro il Mendeo (21), ch'è il più riputato de' discepoli di Protagora, e impara a fine di professione, per diventare Sofista. Quelli che facevano coda a costoro, ascoltando ciò che si diceva, avevano bensì la maggior parte aria di forestieri, di quelli che Protagora attira da ciascheduna delle città per le quali passa, ammaliandoli colla voce come Orfeo, ed essi alla voce seguono am-
B maliati; ma ce ne era anche nel coro (22) di quei del paese. E in niente cotesto coro m'andò più a genio che nel vedere con quanta leggiadria si guardavano di non mettersi mai davanti tra' piedi a Protagora; ma quando egli co' suoi voltava, cotesti uditori, bene, ma bene davvero, si spartivano col miglior ordine in due file di qua e di là; e passeggiando sempre in figura di cerchio, gli si collocavano di dietro colla maggior grazia del mondo.

VII

L' altro io scorsi di poi, dice Omero (23), Ippia C
l' Eleo, seduto nel portico di rimpetto su un trono;
intorno a lui sedevano su degli sgabelli Erissi-
maco di Acumeno (24), e Fedro il Mirrinusio (25),
e Androne di Androzione (26), e de' forestieri
suoi concittadini e parecchi altri. Pareva che,
ragionando della natura e di fatti celesti, inter-
rogassero propriamente Ippia su cose astronomiche;
ed egli, su quel suo trono, risolveva e spiegava le dimande di ciascheduno.

Ed io, ti so dire, anche Tantalò io vidi (27). D
In fatti Prodico il Ceio era giunto. Egli era in
una certa stanza della quale prima d' ora Ipponico
si serviva per uso di dispensa, e ora, per la gran gente
che gli tornava a casa, Callia, votata anche questa,
ci ricovera i forestieri. Prodico, adunque, era ancora
a letto, avviluppato in alcune pelli e coltri e di ben molte,
come pareva: gli sedevano accanto, su' letti vicini,
Pausania da Ceramico (28), e con Pausania un freschissimo
giovinetto di bona indole, credo io; E
certo, di gentile aspetto. M'è parso sentire che
il suo nome fosse Agatone (29), e non mi maraviglierei,
se si desse ch' egli sia il caro di Pausania. E' ci si vedeva,
dunque, questo giovinetto, e tutti e due gli Adimanti,
il figliuolo di Cepi e quello di Leucolofide (30),
e alcuni altri. Di che cosa, però, discorressero,
io, per me, non lo potei intendere dal di fuori;
quantunque mi strug-

gessi di sentire Prodicò — giacchè mi pare che sia un uomo onnisciente e divino; — ma, per la cupezza della sua voce, e' nasceva nella stanza
316 un rimbombo che non lasciava distinguere le parole.

E noi eravamo appena entrati, che entrarono dietro noi Alcibiade il bello come tu dici, e Crizia di Callescro (31).

VIII

Adunque, come noi fummo entrati, dopo essere rimasti a bada un pochino e contemplato
B questo spettacolo, ci accostammo a Protagora, ed io dissi:

O Protagora, a te appunto io e Ippocrate, qui presente, siamo venuti a far visita.

Con proposito, dice, di discorrere con me solo, o avanti agli altri?

Quanto a noi, ripresi io, è tutt'uno; senti la cagione per cui siamo venuti, e giudica tu medesimo.

Che ragione, dunque, è quella, dice, per cui siete venuti?

Ippocrate, qui presente, è del paese; figliuolo di Apollodoro, d'una gran famiglia e agiata; quanto a ingegno, mi pare che non sia da meno
C de' suoi coetanei. E mi pare, a me, ch'egli desideri di divenire un uomo di riputazione nella città. E crede, che questo gli riuscirà senza dubbio, quando venga da te a scola. Qui ora considera tu, se di questo tu creda che ti bisogni discorrere da solo con noi soli o avanti agli altri.

Bona provvidenza, Socrate, dice, tu prendi di me; imperocchè uno straniero il quale e vada per città grandi, e in esse persuada i migliori tra' giovani, abbandonata la pratica di chiunque altro o familiare o stranio, o vecchio o giovine, a non praticare se non con lui, comechè devano, per la sua pratica diventar vie migliori, è ragione che s'abbia guardia, chi opera questo: che non D
piccole di ciò nascono invidie ed altre malevolgenze e insidie. L'arte sofistica io dico bene essere antica, ma quelli che la trattarono, degli antichi, temendone l'odio, averne preso a coperchio e a velo, alcuni la poesia, come Omero ed Esiodo e Simonide (32), altri le iniziazioni ed i vaticinii, Orfeo e Museo (33) co' loro seguaci, e taluni, ho avvertito, persino la ginnastica, come Icco il Tarentino (34), e quello che oggi vive, sofista non inferiore a nessuno, Erodico il Selimbriano (35), di origine un Megarese. La mu- E
sica, in quella vece, hanno scelto a coperchio Agatocle vostro, sofista grande (36), e Pitoclido il Ceio (37), e altri molti. Tutti quanti codesti, come dico, spauriti dall'invidia, di tali arti usarono per velame. Ma io, con tutti loro, quanto 317
a ciò, non concordo. Perchè credo, che punto essi non raggiungessero il fine che s'eran proposti; stantechè non rimanessero ascosti a quelli tra gli uomini, i quali nelle città sono a fare possenti, per cui cagione usano siffatti velami; poichè il volgo, per dirla, non s'addà di nulla, e quello che costoro spacciano, quello celebra. Ora, fuggendo, non riuscire a fuggire, ma essere scoperto, è troppa, persino nel tentativo, follia; ed B

è necessità, che molto più malevoli gli uomini renda: perchè credono, che un cosiffatto uomo sia infinto, per soprammercato, e astuto. Io ho dunque presa una via affatto contraria a coloro, e consento di essere sofista, e di attendere all'educazione degli uomini, e questa cautela stimo migliore essere che non quella, il consentire piuttosto che non il negare: e n'ho considerate di ben altre oltre a questa, in maniera da non m'incogliere, col beneplacito di Dio, nessun male per il mio convenire d'esser sofista. Quantunque, certo, io sia già da molti anni nell'arte; chè molti anche n'ho già vissuti finora: non havvi alcuno di voi di cui per l'età non potrei esser padre. Cosicchè di molto più mi sarà gratissimo che, se voi alcuna cosa volete, ne teniate avanti a quelli tutti che qua entro sono, discorso.

Ed io, — giacchè sospettai che e' volesse dar mostra di sè a Prodico e ad Ippia, e farsi bello che fossimo venuti colà noi, suoi ammiratori: — O perchè, dissi io, non chiamare anche Prodico ed Ippia e quelli che sono con loro, affinchè vengano ad ascoltarci?

Con tutto il piacere, dice Protagora.

E Callia, Volete voi, dice, che noi collochiamo delle seggiole in giro, affinchè si discorra seduti?

Si fu del parere. Cosicchè tutti noi di gran voglia, come quelli che eravamo per sentire degli uomini sapienti, diamo noi stessi di mano agli sgabelli e alle panche, e gli alloghiamo accosto a Ippia — giacchè degli sgabelli lì già ce n'era — e in questo, arrivano Crizia e Alcibiade, menando

Prodico, che avean fatto levare da letto, e quelli che erano con Prodico.

IX

Poichè ci fummo seduti tutti, Protagora, — Ora, dice, Socrate, potresti dire, poichè oramai sono presenti tutti, quello di cui m'hai fatta menzione dianzi per parte di cotesto giovinetto?

Ed io dissi che — Io, Protagora, mi farò dallo stesso principio di or ora, nell'esporti la cagione per cui sono venuto. Ippocrate, qui presente, si trova d'aver desiderio della tua relazione. Ora, dice che sentirebbe volentieri, che pro gliene verrebbe, se praticasse teco. 318

E Protagora, prendendo la parola, rispose: O giovinetto, per fermo, se tu meco pratici, e' t'avverrà, che nel primo giorno in cui tu ti ritrovi meco, tu torni a casa diventato migliore, e nel seguente il medesimo, e ogni giorno tu sempre avanzi nel meglio.

Ed io, sentito, ripresi: O Protagora, questa che tu dici, non è punto una maraviglia, ma B
cosa naturale; giacchè anche tu, quantunque così avanti negli anni e così sapiente, se uno t'insegnasse quello che ti trovi di non sapere, tu diventeresti migliore. Ma non a questo modo; bensì come se a Ippocrate qui, mutato desiderio repentinamente, gli venisse voglia della pratica di cotesto giovinetto, che è arrivato di fresco, Zeusippo l'Eracleota (38), e capitato da lui come da te ora, sentisse da lui il medesimo che da C

te, che ogni giorno ch'egli pratici con lui, si farà migliore e progredirà; se ora, gli ridimandasse: — In che cosa tu dici, io mi farò migliore, in che cosa progredirò io? — Zeusippo gli risponderebbe: — In pittura. — E se invece, presa la pratica di Ortogora il Tebano (39), sentito da lui il medesimo che da te, gli ridimandasse in che cosa si farà migliore di giorno in giorno praticando con lui, risponderebbe: — Nel sonare il flauto. — Ebbene, così anche tu, di' al giovinetto e a me che interrogo per conto suo: — Questo

D Ippocrate praticando con Protagora, in quello stesso giorno in cui cominci a praticare con lui, si partirà da lui diventato migliore, e così in ciascheduno de' giorni seguenti progredirà in che cosa mai, o Protagora, e su di che?

E Protagora, sentite queste mie parole, Socrate, dice, tu interroghi bene, ed io a quelli che bene interrogano, di rispondere mi compiacio. Ippocrate col venire da me non patirà quello che patirebbe, se con qualunque degli altri sofisti praticasse. Imperocchè gli altri recan no-
E cumento a' giovani; i quali fuggitivi, spauriti, dalle arti, essi, rimenandoli da capo ricacciano di forza nelle arti, computo e astronomia e geometria e musica insegnando; — e insieme diede un'occhiata a Ippia — dove, col venire da me, non avrà altro insegnamento se non di quello per cui causa viene. E l'insegnamento è prudenza di consiglio, così circa le faccende domestiche in guisa che egli possa ottimamente amministrare la casa propria, come circa le faccende pubbliche, cosicchè egli riesca, nelle occorrenze

pubbliche, a fare e a discorrere potentissimo. 319

Chi sa, dissi io, se afferro le tue parole? Certo mi pare che tu voglia intendere la virtù civile, e professi di rendere gli uomini boni cittadini.

Questa per lo appunto, Socrate, dice, è la ripromissione di cui io mi riprometto.

X

Oh, il bel magistero, diss' io, che tu possiedi, se però lo possiedi; giacchè a te, certo, non s'avrà a dir altro da quello che penso. Di fatti, o Protagora, cotesto io non credevo che si potesse insegnare; ma a te che l'affermi, io non ho modo di negar fede. Però, di dove io sia venuto nella opinione, che una tal cosa non si possa insegnare nè procurare all'uomo per opera d'uomo, è giusto ch'io lo dica. Gli Ateniesi, io come tutti i Greci, diciamo che sono sapienti. Ora, vedo, che quando ci raccogliamo nell'assemblea, se alla città bisogni fare qualcosa in architettura, si chiamano gli architetti a consigliare sulle fabbriche; se in costruzione di navi, i costruttori; e così del pari in tutte le altre cose, le quali credono che si possano imparare e insegnare. E se si provi a dar loro consigli un altro, chi si sia, il quale essi non credano dell'arte, sia pur bello e ricco e nobile a sua posta, non per questo gli vorranno dar retta, anzi gli ridono sul viso e schiamazzano, sino a che o quello stesso,

che s'è messo a discorrere, stordito e confuso, da sè smetta, ovvero lo tirino giù gli arcieri (40), e lo caccino fuori, per ordine de' pritani (41). Così, dunque, fanno in quelle cose, la cui cognizione credono che dipenda da un'arte; ma

D quando bisogni prendere consiglio sull'amministrazione della città, su questo si leva sù e li consiglia tanto un architetto, quanto un fabbro-ferraio, un calzolaio, un mercante, un nocchiero, un ricco, un povero, un nobile, un ignobile, e a questi nessuno rimprovera come a quegli altri, che senza aver imparato in nessun posto, e senz'aver avuto maestro di sorta, pure, malgrado ciò, si provi a dare dei consigli (42); e ciò perchè, è chiaro, non credono che la sia

E cosa insegnabile (43). E non che questa sia la disposizione del comune soltanto de' cittadini; anzi, in privato, i migliori e i più sapienti di loro, questa stessa virtù che essi hanno, non sono al caso di consegnarla agli altri; poichè Pericle, il padre di cotesti giovanetti costì, gli ha bensì fatti educare bene e a dovere in tutto quello che dipende da' maestri, ma in quello in cui è sapiente egli stesso, nè egli gli educa, nè gli

320 raccomanda ad altri; ma da sè, vagando, passolano, come dire, sciolti (44); se mai di per loro, dove si sia, riuscissero a imbattersi nella virtù. E se ti piace, Clinia, fratel minore di Alcibiade qui presente, questo stesso Pericle che l'ha in tutela, temendo, bisogna dire, che non gli fosse corrotto da Alcibiade, lo stacca da questo e mette a educare in casa Arifrone (45); prima che passassero sei mesi, glielo ha riman-

dato, non sapendo che partito cavarne. E te n' ho B
da nominare tantissimi altri, i quali boni loro,
non hanno mai reso migliore nessuno nè de' loro
parenti nè degli estranei. Io, dunque, Protagora,
guardando a questi fatti, non credo che la virtù
si possa insegnare; ma poichè sento parlare così
te, mi piego e credo che tu dica qualcosa, avendo
opinione, che tu se' uomo di molta esperienza
ed hai imparato di gran cose, anzi alcune sco-
perto tu stesso. Se adunque hai modo di mo-
strare con maggior evidenza che la virtù si possa C
insegnare, non voler essere avaro, ma mostra-
celo.

Ma non ve ne sarò avaro, Socrate, dice, se
non che mostrerovvelo io, col farvi, come più
vecchio a più giovani, un racconto, o col tesservi
un ragionamento?

Ora, molti degli astanti gli suggerirono di
far pure in quale volesse de' due modi.

Ebbene, a me pare, dice, più leggiadra cosa
di farvi un racconto.

XI

E' fu già tempo che gli Dei bensì erano, ma
le stirpi mortali non erano. Poichè fu anche a D
queste arrivato il fatal tempo di nascere, gli Dei
entro la terra di terra le modellano e di foco,
mescolandovi insieme quelle delle sostanze di
quaggiù (46) che con foco si contemperano e
con terra. E quando furono sul condurle alla
luce, a Prometeo e ad Epimeteo prescrissero di

- fornire a ciascheduna e sribuire potenze come si addice. Se non che a Prometeo Epimeteo richiede di lasciare che sribuisca egli; e, sribuendo io, dice, tu invigila. E così persuasolo, sribuisce. Ma sribuendo, a quali addisse forza
- E senza prestezza; e le più inferme di prestezza fornì: alcune armò, e ad altre, natura donando inerme, un diverso congegnò sussidio a salvezza. Imperocchè a quelle che di picciolezza abbigliò, sribuì fuga alata e dimora sotterra; quelle che di grandezza accrebbe, con questo stesso salvò;
- 321 e così ogni altro dono sribuì ragguagliando. E cotesti congegni foggìò, avendo cura, che nessuna genia non si spegnesse. E poichè loro ebbe scampi dagli alterni scempj ministrato assai, contro le stagioni, prole di Giove (47), congegnò alle varie stirpi aita, rivestendole dei densi peli e cuoia sode, acconci così a cansare il verno, come abili anche a temperare gli ardori, e di tal fatta, che
- B nell'andare a' riposi, coltre propria cotesto stesso lor fosse e connaturata: e quali di artigli, quali di unghie e sode cuoia ed esangui (48) calzò. Di poi, ad altre altro nutrimento provvide, a chi dalla terra erba, alle une dagli alberi frutti, all'altre radici: ed ha di quelle a cui nutrimento assegnò il divoramento d'altri animali. E alle une scarsezza addisse di prole, alle altre, consumate da quelle, gran copia, cotesta procurando salvezza alla stirpe. Ora, come non sapiente gran fatto, ch'egli si era, Epimeteo, tutte andò
- C consumando le provvidenze, e non se n'addette. E gli restava ancora sfornita l'umana genia, e mal sapeva che modo tenere. E, a lui dubi-

tante, viene Prometeo a invigilare la stribuzione, e vede gli altri animali a ordine di ogni cosa, ma l'uomo nudo, scalzo, non coperto ed inerme. E già quel fatal giorno era, che bisognava che l'uomo di terra uscisse a luce. Stretto adunque di dubbio Prometeo, di quale trovare all'uomo salvezza, l'artificiosa sapienza di Vulcano e di Minerva (49) ruba col foco — imperocchè non era fattibile che senza foco ella si potesse da chi si sia acquistare od usare — e così ne è fatto dono all'uomo. B

La sapienza, adunque, risguardante il vivere, l'uomo s'ebbe per questa via; ma la civile non s'ebbe: imperocchè era presso di Giove, ed a Prometeo non era lecito in quell'ora d'entrare la rocca, abitazione di Giove; oltre di che anche, le scolte di Giove erano paurose (50): ma entra bensì di nascoso in quello di Vulcano e di Minerva comune palagio, nel quale amorosamente vacavano alle arti, e rubando l'infocata arte a Vulcano e l'altra sua (51) a Minerva, all'uomo le dona; e di ciò, all'uomo nasce l'agevolezza del vivere, e Prometeo più tardi, mercè di Epimeteo, al modo che si narra, la pena raggiunse del furto. E 322

XII

Poichè l'uomo fu di divina sorte fatto partecipe, in prima, per la cognazione con essi, solo degli animali, gli Dei riconobbe (52), e imprese ad ergere are e simulacri di Dei; e poi, mediante

- l'arte (53), la voce articolò subito, e distinse i vocaboli; ed abitazioni e vesti e calzamenta e coltri ed alimento dalla terra trovò. Così prov-
visti, gli uomini nel principio abitavano spersi; e
B città non erano. Morivano quindi dilaniati dalle belve, essendo per ogni parte più debili di queste, e l'industria delle arti tornava sibbene acconcia soccorritrice al procaccio degli alimenti, ma scarsa alla battaglia ferina; imperocchè non possedevano peranche l'arte civile, di cui la guerresca (54) è parte. Cercavano, per fermo, od raunarsi e salvarsi fabbricando città. Se non che, quantunque volte raunati si fossero, gli uni gli altri si facevano ingiuria, come quegli i quali
C non avevano l'arte civile, di maniera che da capo spersi perivano. Ora, Giove, temendo della nostra stirpe che tutta non si spegnesse, manda Mercurio a introdurre negli uomini reverenza (55) e giustizia, perchè nascessero ordinamenti civili e vincoli di amicizia conciliatori. E Mercurio interroga Giove; di che mai modo debba egli dare agli uomini reverenza e giustizia? Ch'io debba, come furono stribuite le arti, così stribuire anche queste? E furono stribuite così: uno solo che possiede la medicina, basta a molti i quali non la possiedono, e gli altri artefici, del pari. Ch'io debba, anche la giustizia e la verecondia
D allogarle così tra gli uomini, o stribuirle a tutti? — A tutti, Giove rispose, e tutti vi abbiano parte; conciossiachè città non nascerebbero, se così di esse come delle altre arti, pochi partecipassero. E metti, a mio nome, legge che chi di reverenza non partecipa e di giustizia, come peste della cittade, uccidano.

Così adunque, o Socrate, e per coteste cagioni, e le altre genti e gli Ateniesi, quando il discorso sia di virtù architettonica o di altra qualunque che dipenda da un'arte, credono che a pochi appartenga di consigliare, e se uno non del numero di cotesti pochi, consigli, nol tollerano, come tu affermi; a ragione, come affermo io; e quando, in quello scambio, si raccolgano a consiglio di virtù civile, il quale è mestieri che tutto proceda per via di giustizia e di saggezza, a ragione tollerano ogni uomo, comechè a chi si sia si convenga di partecipare di questa virtù o non v'essere città. Siffatta, o Socrate, è la cagion di cotesto. E 323

E a fine, Socrate, che tu non creda che inganno ti si tessa col dire, che gli uomini tutti portino avviso, ogni umana persona partecipare a giustizia e ad ogni altra civile virtù, abbitene quest'altro indicio. Imperocchè nell'altre virtù, come tu dici, quando uno affermi essere bon sonatore di flauto, o in qualunque altra arte in cui non sia, o lo deridono o veramente si sdegnano, e i suoi, accostandoglisi, come furioso, lo ammoniscono; ma in giustizia ed in ogni altra virtù civile, quando anche alcuno scorgano che ingiusto sia, se costui di per sè dica di sè medesimo il vero, quello stesso dire il vero, che nel primo caso saggezza, quello stesso in questo secondo reputano pazzia; e affermano, che tutti è mestieri che affermino d'essere giusti o che tali siano, o no; ovveroamente chi a sè stesso non ascriva giustizia, si chiarisca matto, comechè sia necessario che nessuno viva il quale a giustizia, B C

in una od altra maniera, non partecipi, o neanche viva tra gli uomini.

XIII

A prova, dunque, che a ragione accolgono ogni uomo a consigliere di questa virtù, per l'opinare che di essa ne appartenga ad ognuno, io dico cotesto; ma che opinino poi che ella non sia da natura nè nasca spontanea, ma si debba insegnare, e non si acquisti se non col farne diligenza da quelli che l'acquistino, questo dopo quello a te mi sforzerò di dimostrare. Imperocchè, per tutti que' mali che gli uomini gli uni degli altri credono avere da natura o da
D fortuna, veruno si sdegna, nè ammonisce nè castiga quelli che gli hanno, perchè quali sono, non siano; bensì ne mostrano commiserazione. A mo' d'esempio, a' brutti, a' piccioli e a' deboli, chi è così stolido che alcuno di quegli atti si provasse a lor fare? Perciocchè, credo, sanno, che simili qualificazioni da natura e da fortuna s'avvengono agli uomini, così le bone, come le contrarie alle bone. In quella vece, per tutti que' beni che credono per via di diligenza e di esercizio e d'insegnamento generarsi nell'uomo, se alcuno questi non gli abbia, anzi, in
E scambio, abbia i mali a questi contrari, per cagion d'essi si bene gli sdegni nascono ed i castighi e gli ammonimenti. De' quali mali uno è l'ingiustizia e l'empietà, e, a ridurre le molte parole in una, ogni cosa contraria alla virtù ci-

vile. Qui, sì, ogni uomo si sdegna con ogni uomo ed ammonisce, manifestamente, perchè la sia con diligenza ed addottrinamento acquistabile. Imperocchè, se tu vuoi concepire il castigare, o Socrate, chi misfà, quale abbia significazione, ti sarà manifesto che gli uomini credono di certo, la virtù sia procurabile cosa. Conciosiachè nessuno castiga il misfattore avendo l'intendimento a questo, e per cagion di questo che egli ha misfatto, al manco chi come belva, non punisca irrazionalmente; ma chi, a norma di ragione, imprende a castigare, non punisce a cagione del misfatto trascorso: — imperocchè non mai il fatto renderebbe non avvenuto — ma in grazia dell'avvenire, a fine che nè costui da capo misfaccia, — nè altri il quale veda costui castigato. E poichè ha questo pensiero, pensa che virtù sia frutto di educazione: al manco, castiga a cagion di distogliere. Cotesta opinione, adunque, hanno tutti quegli i quali puniscono così in privato come in pubblico. E puniscono e castigano così tutti gli altri come gli Ateniesi, tuoi concittadini; di maniera che dietro questo ragionamento, anche gli Ateniesi sono di quegli i quali credono che la virtù procurare si possa ed insegnare. Come adunque a ragione i tuoi cittadini accolgano e un fabbro e un calzolajo a consigliere di faccende civili, e ch'eglino opinino, che insegnare la virtù si possa e procurare, ti s'è mostrato, Socrate, per quanto a me apparisce, abbastanza.

XIV

Una dubitazione è ancora residua, la quale tu affacci circa gli uomini boni, per qual mai ragione gli uomini boni insegnino bensì a' loro figlioli, e gli facciano sapienti in tutto quello che da' maestri s'acquista, e nella virtù per cui sono essi stessi boni, non gli rendano punto migliori? Su questo, oramai, Socrate, non ti farò già un racconto, ma t'intesserò un ragionamento. Imperocchè concepisci a questa maniera. È egli o non è una unica cosa della quale è necessario che partecipino tutti i cittadini, quando pure la città debba essere? Perciocchè in questo o in niente altro mai si solve il nodo della dubitazione la quale tu affacci. Conciossiachè, se è, e cotesto unico oggetto non è l'architettonica nè l'arte del fabbro nè del vasaio, ma la giustizia e la saggezza e l'esser santo; — e in somma delle somme, cotesto unico oggetto, io virtù dell'uomo addimando; — se cotesto è quello di cui debba ogni uomo partecipare, e con cui ogni uomo debba, se qualunque altra cosa voglia o imparare o effettuare, effettuarla, e senza esso no, e chi non ne partecipi, ammaestrare e castigare, sia fanciullo sia donna sia uomo, sino a che co' castighi diventi migliore; e chi castigato ed ammaestrato non senta, scacciarlo, costui, come insanabile, dalla città od ucciderlo; s'egli è così, e gli uomini boni, cotesta essendo la natura della virtù, le

altre cose insegnano a' loro figlioli e questa no, considera quanto maravigliosa genia cotesti uomini boni ci riescano (56). Imperocchè, che privatamente e pubblicamente credano che essa virtù si possa insegnare, l'abbiamo dimostro; la si potendo, adunque, insegnare e coltivare, insegneranno a' loro figlioli le altre discipline, le quali quando non sappiano, non è pena la morte, e quello, di cui non ammaestrati nè allevati a virtù, C avranno i loro figliuoli pena la morte, e gli esilii, e oltre la morte, le sequestrazioni delle sostanze, e, in conclusione, i sovvertimenti delle lor case, cotesto, adunque, non l'insegneranno e diligentissimamente procureranno? Bisogna, di certo, credere, Socrate.

XV

Principiando da piccoli fanciulli, insin che vivano, e gli ammaestrano e gli ammoniscono. Non a pena il fanciullo comprenda quello che gli si dice, e nutrice e madre e maestro e lo stesso padre contendono a ciò, che il figliolo D riesca quanto esser possa, migliore, in ciascheduno e fatto e discorso insegnando e mostrando, che quello è giusto, questo ingiusto, e quello bello, questo brutto, e quello santo, questo empio, e quello fa, questo non fa. E quando di bon grado obbedisca, bene sta; altrimenti, come un legno distorto e curvo, lo raddirizzano colle minacce e le battiture. E dopo ciò, mandandoli a scola, raccomandano a' maestri di pren-

dere molto maggior cura della compostezza de' figlioli che non dello scrivere e del sonare la cetera. E i maestri prendono cura di questo, e non appena, da capo, abbiano apprese le lettere, e siano per intendere lo scritto, come prima la voce, metton loro davanti sulle panche a leggere poemi di poeti boni; e li costringono a mandarli a mente, ne' quali così molte sentenze si trovano come dipinture e lodi ed encomi di antichi uomini boni, a fine che il fanciullo emulando imiti, e desideri di diventar cosiffatto. E i citaristi, dalla lor parte, in altri modi consimili, si prendon cura così della saggezza, come anche che i giovinetti punto non misfacciano in nulla; e oltre di ciò, quando abbiano appreso a sonar la cetera, di altri boni poeti insegnano loro i poemi, di poeti compositori di canti, che essi musicano in sonate di cetera, e i ritmi e le armonie sforzano a informare le anime dei fanciulli; affinchè e più placabili siano, e diventati più euritmici ed armoniosi valgano al dire ed al fare. Imperocchè tutta la vita dell' uomo di euritmia ha bisogno e d'armonia. Oltre di che, per fermo, li mandano dal maestro di ginnastica a fine che con migliori corpi servano alla mente già avvalorata, e non siano costretti per la cagionevolezza de' corpi o nelle guerre o in altro atto a scorarsi. E ciò fanno quelli i quali più possono; e più possono i più ricchi: e i figlioli di costoro, più degli altri principiando per tempo nella lor vita a usare alla scola, più l' abbandonano tardi. E quando siano usciti da' maestri, la città da capo li costringe a apprendere le leggi,

e a norma di quelle come di un esemplare, vivere, a fine che non operino di per loro a caso: anzi propriamente come i grammatisti a' figlioli che non sono ancora abili di scrivere, non danno la tavoletta se non dopo averci accennato sù collo stile i tratti delle lettere, e costringono a scrivere dietro la direzione de' tratti, e così ancora la città accennando le lineamenta delle leggi, ritrovamento di antichi e boni legislatori, costringe a reggere e a reggersi a norma di queste; e chi fuorvii da queste, castiga, e cotesto castigo, così presso di voi come in altri molti lochi, comechè la pena corregga, ha nome di correzione (57). Facendosi, adunque, cotanta diligenza intorno alla virtù così in privato come in pubblico, tu ti maravigli, Socrate, e dubiti se la virtù si possa insegnare? Ma non bisogna che tu ti maravigli; anzi, molto più bisognerebbe se ella insegnare non si potesse.

XVI

Per qual mai dunque cagione molti da boni padri figlioli riescono cattivi? Ora, apprendi anche questo; dappoichè non è punto da farne maraviglie se io ho fin qui detto il vero, che di questa arte, la virtù, bisogna che nessuno, quando la città debba pure sussistere, non ne sia professore. Conciossiachè s'egli sta al modo che io affermo, — e senza un dubbio, sta certo al postutto così, — fatti un concetto, trascegliendo qualunque altra professione e disciplina. Se non si

- potesse formare città, se tutti non fossimo sonatori di flauto, ciascheduno ne' termini della possibilità sua, ed ogni uomo e in privato e in pubblico a ogni uomo non pure questo insegnasse, ma rimprocciasse chi non soni il flauto a dovere, e nessuno questo ammaestramento invidiasse altrui, come nessuno, oggi, invidia nè asconde quello del giusto e del legittimo al modo che
- B fa degli altri insegnamenti delle arti — imperocchè ci giova, mi credo io, la giustizia reciproca e la virtù; però ognuno dice ad ognuno di bona voglia e insegna il giusto ed il legittimo — se, adunque, avessimo per il sonar il flauto tutta questa prontezza e generosità d' insegnarci l'un l'altro, credi tu, Socrate, dice (58), che i figlioli dei boni sonatori piuttosto che quelli de' cattivi riuscirebbero sonatori boni? Credo di no; ma quel figliolo, di chiunque egli si trovasse essere, il quale nascesse di bon genio all'arte del flauto, quegli crescerebbe riputato: chi, in quella vece, senza
- C genio, rimarrebbe inglorioso; e di molte fiate da bon sonatore ne verrebbe uno cattivo, di molte da un cattivo uno bono; se non che sonatori sarebbero pur ragionevoli tutti, in comparazione di chi non professi nè per nulla intenda l'arte del flauto. Così anche ora quello che tra uomini allevati con uomini t'appare ingiustissimo, tu quello reputa che sia giusto, anzi di giustizia professore,
- D quando tu debba giudicarlo in comparazione di uomini, che non abbiano nè educazione nè tribunali nè leggi, e nessuna necessità che li costringa perpetuamente a non negligenza la virtù, ma sieno una maniera di selvaggi della

fatta di quelli che l'anno scorso Ferecrate (59) rappresentò alle Lenee (60). Per fermo, che se tu ti trovassi tra uomini della natura dei misantropi in quel coro (61), bene saresti contento di poterti imbattere in un Euribato e in un Frinonda (62), e troppo rimpiangeresti la malvagità degli uomini che qui sono. Ma ora tu fai lo schivo, Socrate, perchè maestri di virtù sono tutti, ciascheduno ne' termini della possibilità sua, e nessuno t'appar tale. Daddovero, siccome se tu cercassi chi sia il maestro del greco parlare, nessuno tu troveresti (63), e neanche, credo, se tu cercassi, chi mai abbia potuto insegnare a' figlioli degli artigiani proprio l'arte che hanno appresa da' padri loro, fin dove il padre e i suoi amici compagni nell'arte v'erano adatti — se tu, dico, cercassi, chi mai abbia potuto insegnare più innanzi a cotesti figlioli, non credo, Socrate, che e' sarebbe agevole lo scoprire un loro maestro: dove a quelli che sono ignoranti dell'arte, sarebbe agevolissimo; così appunto nella virtù ed in ogni altra qualità. Però è pur cosa da contentarsene se alcuno si trovi, il quale anche di poco ci avanzi nel promuovere alla virtù. Del cui numero io mi credo essere uno; e di potere per eccellenza aiutare chi si sia a diventare onesto e valoroso uomo, e in maniera condegna alla mercede che io esigo, anzi a molto maggiore, al parere persino di quello stesso che impara. Per il che appunto al riscotimento della mercede messa ho questa norma. Quando uno abbia appreso da me, s'egli vuole, la mercede ch' esigo io; se no, andando in un tempio, giu-

E

328

B

C rando, quella ch'egli stima valere gl' insegnamenti ricevuti, quella deposita.

Un cosiffatto racconto, e un cosiffatto ragionamento, o Socrate, ho detto, a prova che virtù sia cosa insegnabile e gli Ateniesi ne abbiano questa opinione, e che punto non sia meraviglioso che da' boni padri figlioli riescano dappochi e da' dappochi boni, poichè anche i figlioli di Policlete, coetanei di questo Paralo e di questo Santippo, sono un nulla appetto al padre, e del
D pari altri figlioli di altri artefici. Dove a questi non si conviene di fare simile accusa. Imperocchè d'essi v'è ancora luogo a sperare; chè giovani sono.

XVII

Ora, Protagora, quando ebbe dato spettacolo di tanta e tale dottrina, cessò di discorrere; ed io che ero rimasto per un così gran tratto ammalato, continuavo a guardarlo in viso, come se ancora avesse a dire qualcosa, desideroso di sentire; quando però mi fui accorto ch'egli aveva finito davvero, a mala pena raggruzzolando, sto per dire, me medesimo, mi volto a Ippocrate, e dico: O figliolo d'Apollodoro, quanto obbligo t'ho d'avermi spinto a venire qui; giacchè io
E ho in gran pregio l'aver sentito quello che ho sentito da Protagora. Di fatti, io, per il tempo passato, avevo creduto che non fosse diligenza d'uomo quella per cui i boni diventano boni;

ma ora son persuaso. Meno che mi fa nodo una ben piccola cosa, la quale non dubito, che Protagora mi spiegherà di giunta con ogni facilità, poichè n'ha spiegate tante pur ora. Perchè, davvero, se uno attaccasse discorso su questo stesso soggetto con qualunque degli oratori pubblici, forse ch'egli sentirebbe appunto di simili ragionamenti sia da Pericle, sia da un altro di quegli abili a discorrere; ma se però ridimandi a qualcuno di questi un qualche schiarimento, appunto, come de' libri, non hanno nulla nè da rispondere nè da dimandare essi stessi; e sia pur da poco lo schiarimento che si chieda loro su qualcuna delle cose che hanno detto, come de' vasi che picchiati, echeggiano per un pezzo e non ismettono prima che uno non gli afferri colla mano, appunto così gli oratori, a una dimanda da poco, t'infilzano una lungaggine di risposta. B

Invece, cotesto Protagora costì è atto bensì a tessere de' belli e lunghi ragionamenti come il fatto lo prova, ma atto anche, interrogato, a rispondere per le brevi, e interrogando, aspettare e accogliere la risposta, qualità di cui son forniti pochi. Ora, dunque, o Protagora, e' mi manca ben poco per aver tutto, che tu mi risponda a questo. Tu dici che la virtù si possa insegnare, ed io se ci è uomo al mondo a cui glielo crederei, tu se' quello. Però, su una cosa che m'ha fatta maraviglia quando tu l'hai detta, tu m'hai a riempire nell'anima un vòto. Di fatti, tu dicevi che Dio avesse mandato all'uomo la reverenza e la giustizia; e più volte nel parlare, la giustizia e la saviezza e la pietà e simili, quasi C

fossero un'unica cosa, tu le hai insieme chiamate virtù. Ora, appunto questo ragionami e spiegami; la virtù è ella una unica cosa, e sono sue parti la giustizia e la saviezza e la pietà, ovvero questi che finisco pur ora di pronunciare, son tutti
D nomi della stessa cosa che è una sola? Questo è quello che ancora desidero.

XVIII

Ma a questo, Socrate, dice, è facile il rispondere che della virtù, la quale è una sola, sono parti quelle che tu dici.

E, oh!, diss'io le son parti come le parti del viso, la bocca, il naso, gli occhi, gli orecchi, ovvero alla maniera delle parti dell'oro, le quali non differiscono in nulla l'una dall'altra, eccetto che di grandezza e di piccolezza?

A quella prima maniera, Socrate, mi pare; a quella in cui le parti del viso si riferiscono a tutto il viso.

E ora, diss'io, gli uomini prendono essi, di
E coteste parti della virtù, chi l'una chi l'altra, ovvero è necessario, quando uno ne abbia presa una, che le abbia tutte?

Oibò, Socrate; poichè molti sono coraggiosi, ma ingiusti, ovvero anche, giusti, ma non sapienti.

Sicchè queste sono anche parti della virtù, la sapienza e il coraggio?

Più di ogni altra, per fermo, dice; anzi, la sapienza è la maggiore delle parti.

E ciascheduna di queste parti, dissi io, è diversa dall'altra? 330

Sì.

Ed ha ella ciascheduna anche una sua propria funzione come le parti del viso? L'occhio non è come gli orecchi, nè la sua funzione è la stessa; e nessuna, neanche, dell'altre parti è come l'altra, nè nella sua funzione nè nel resto. Ora, è egli così anche per le parti della virtù, che l'una non sia come l'altra, nè in sè medesima nè nella sua funzione? O è pur chiaro che deva esser così, se il paragone calza? B

Ma è così, dice, Socrate.

Ed io dissi: Per conseguenza, non vi è parte della virtù, la quale, essendo una parte diversa, pure sia come la scienza, o come la giustizia o come il coraggio o come la saviezza o come la pietà.

Non vi è, dice.

Orsù, dissi io, esaminiamo in comune di che qualità sia ciascheduna di esse parti. Questa per la prima, così: la giustizia è ella un qualcosa o un nulla? A me parrebbe; e a te? C

A me anche, dice.

Oh! che! se uno dimandasse a me e a te: — O Protagora e Socrate, ditemi un po', cotesta cosa che avete nominato or ora, la giustizia, ella stessa è giusta o ingiusta? Quanto a me, io risponderei: — Giusta; — che voto tu deporresti? Lo stesso del mio o diverso?

Lo stesso, dice.

La giustizia, adunque, è una siffatta cosa da dover essere giusta? — Io risponderei, certo, di

sì a chi me ne dimandasse: e tu anche, è vero?

Sì, dice.

Se, ora, dopo questo ci dimandasse: — E non dite voi anche che ci sia una parte di virtù, che ha per nome pietà? Diremmo di sì, penso.

Di sì, dice lui.

E questa non dite anche che sia qualcosa? Diremmo di sì o di no?

Anche di ciò convenne.

Ora, questa cosa dite voi che sia di tal natura che la deva essere come empia, o come pia? Ed io, dissi, e' me ne rincrescerebbe di questa interrogazione, e direi: — Parla bene, l'amico; male, davvero, ci potrebb'essere qualcos'altro
E di pio, se la pietà stessa non fosse una cosa pia. — E tu? Non risponderesti così?

Sicuramente, dice.

XIX

Or bene, se dopo questo c'interrogasse dicendo: — Come dunque dicevate poco prima? O non vi ho sentito bene? M'è parso che voi diceste che le parti della virtù si trovino in una tal relazione l'una coll'altra, che l'una non è come l'altra. — E in quanto a me, gli direi che —
331 Del resto hai sentito bene; ma quanto al credere che questo l'abbia detto io, hai franteso; giacchè gli è Protagora costì che ha risposto così, io interrogavo. — Se, dunque, dimandasse: — Dice egli il vero costui, Protagora? Se' tu quello che dici che delle parti della virtù l'una non sia come

l'altra? È una tua espressione cotesta? — che cosa gli risponderesti tu?

Non si può a meno, dice, Socrate, di convenirne.

E oh, Protagora, convenuti di questo, che cosa mai gli risponderemo se ci ridimanda: — Per conseguenza, la pietà non è tale, che la sia come una cosa giusta, e nè la giustizia come una cosa pia; anzi come una empia piuttosto, e la pietà come una non giusta; sicchè ingiusta, adunque? e la giustizia empia? — che cosa gli risponderemo? Giacchè io per conto mio direi che la giustizia sia una pia cosa, e la pietà una giusta; e per il tuo, se tu mi lasciassi fare, io risponderei affatto il medesimo, che la giustizia o sia tutt'uno colla pietà, o proprio simigliantissima; anzi non ci sia nulla che più della giustizia sia come la pietà o più della pietà come la giustizia. Ma guarda, se tu mi vieti di rispondere, o se e' ti paia così anche a te.

Davvero, Socrate, non mi pare così affatto semplice la cosa da dovere acconsentire che la giustizia sia una pia cosa, e la pietà una giusta: anzi, una qualche differenza e' mi sembra pure che ci corra. Ma che cosa, dice, importa questo? Di fatti, se ti piace, sia pure per noi la giustizia una cosa pia e la pietà una giusta.

A me no, dico io: giacchè non so che farmene io, di mettere alla riprova cotesto *se ti piace* e *se ti pare*; bensì me e te. E dico *me e te*, perchè io credo, che un discorso allora sia messo alla riprova davvero bene, quando uno ne abbia cavato fuori il *se* (64).

- D Ma bene, egli dice, ha pure qualche rassomiglianza la giustizia colla pietà; oltrechè qualunque cosa, per un qualche verso, s'assomiglia pure con qualunque altra. Conciossiachè il bianco ha un verso per cui s'assomiglia al nero e il duro al molle, e così l'altre cose le quali più paiono l'una all'altra contrarie. E quelle che dianzi dicemmo avere funzione diversa e non essere l'una come l'altra, le parti del viso, s'assomigliano pure per un verso, e sono l'una come l'altra. Cosicchè di questa maniera se volessi, tu potresti anche provare, che tutte le cose sono simili l'una all'altra. Se non che, non è giusto il chiamare simili le cose le quali hanno alcun che di simile, nè dissimili quelle che hanno alcun che di dissimile, quando anche sia ben poca la lor somiglianza o dissomiglianza (65).
- E

Ed io maravigliato gli risposi: — Oh! si trovano essi per te in questa relazione il giusto colpo, che l'uno abbia una somiglianza ben da poco coll'altro?

Non a dirittura, così, dice, ma neanche d'altronde, come pare che tu creda, tu.

- 332 Ma bene, dissi io, poichè pare che questo soggetto t'è uggioso, lasciamo star questa, e consideriamo quest'altra delle cose che tu hai detto.

XX

C'è una cosa che tu chiami follia?

Dice di sì.

E la sapienza non ne è affatto il contrario?

A me pare, dice.

Però, quando gli uomini agiscono rettamente e utilmente, ti paiono essi savi agendo così, o il contrario?

Savi, dice.

Ora, non sono essi savi per effetto di saviezza?

Necessariamente.

Ora quelli, che non agiscono rettamente, non agiscono essi follemente, e non sono l'opposto di savi, agendo così? B

Pare anche a me, dice.

Adunque l'agire follemente è il contrario dell'agire da savio.

Dice di sì.

Ora, non sono gli atti folli effetto di follia, ed i savi di saviezza?

Ne convenne.

Ora, non s'agisce egli fortemente, se s'agisce con forza, debolmente, se con debolezza?

Gli parve di sì.

E velocemente, se con velocità, lentamente, se con lentezza?

Dice di sì.

C

E non s'agisce per effetto d'uno stesso agente, se s'agisce nella stessa maniera, d'un contrario agente, se in contrario modo?

Ne convenne.

Orsù, dissi io, c'è un bello?

Lo concedette.

E a questo è egli contrario altro che il brutto?

Non è.

Oh! e che? C'è un bene?

C'è.

E a questo è egli contrario altro che il male?

Non è.

Oh! e che? C'è egli, nella voce, l'acuto?

Disse di sì.

A questo non v'ha contrario altro che il grave?

Disse di no.

Adunque, dissi io, ciaschedun contrario ha un solo contrario e non molti?

Acconsenti.

D Su via, dissi, riassumiamo i punti su cui s'è convenuti insieme. Siamo convenuti che ciaschedun contrario ha un solo contrario, e non parecchi?

Convenuto.

E che sono contrari agenti quelli da' quali si fanno atti contrari?

Disse di sì.

E siamo poi convenuti, che quello che sia fatto follemente, sia contrario a quello ch'è fatto saviamente?

E Disse di sì.

E che l'atto savio sia atto da saviezza, l'atto folle da follia?

Lo concesse.

Ora, non avrebbero ad essere agenti contrari, se sono contrari gli atti?

Sì.

E l'uno effetto di saviezza, l'altro di follia?

Sì.

Effetti contrari?

Di certo.

Adunque, di contrari agenti?

Sì.

La follia, adunque, è un contrario della saviezza?

Sì vede.

Ora, ti ricordi tu, che dianzi si è convenuti tra noi che la follia sia un contrario della sapienza?

Ne convenne.

Ma che però un contrario non abbia se non un solo contrario?

Dice di sì.

Or bene, Protagora, quale vorremo abbandonare delle due sentenze? Questa che un contrario abbia un solo contrario, o quella in cui si diceva che la saviezza sia diversa dalla sapienza, ma però una delle virtù ciascheduna, anzi, oltre all'esser diverse, anche dissimili così in sè come nelle loro funzioni, alla maniera delle parti del viso? Quale, ora, abbandoneremo delle due? Giacchè le son due sentenze queste, le quali non attestano genio musicale in chi le pronuncia tuttedue; giacchè non s'accordano nè consuonano insieme. Di fatti, come s'accorderebbero, se è necessario che un contrario non abbia se non un solo contrario e non parecchi; e alla follia d'altra parte, che è una sola, si sono scoperti due

333

B

contrari, la sapienza e la saviezza? Non è vero, Protagora, dissi io; o altrimenti?

Acconsenti, ma molto di mala voglia.

Sarebbero mai, dunque, tutt'uno la saviezza e la sapienza? D'altra parte, e' c'è pur sembrato dianzi che la giustizia fosse pressochè una stessa cosa colla pietà. Su via, dunque, o Protagora, dissi io, non ci stanchiamo; anzi, seguitiamo a considerare le altre parti. Un uomo che commetta ingiustizia, ti par egli che sia savio perchè commette ingiustizia?

- C Io quanto a me avrei vergogna, dice, di convenire di questo; giacchè, del resto, vi sono ben molti che dicono di sì.

Ora, avrò, dissi, a dirigere il discorso a quelli o a te?

Se ti piace, dice, disputa pur prima contro questa sentenza, questa del maggior numero.

Ma non mi fa differenza, purchè però tu risponda, se tu sei o non sei di questo parere. Perchè, veramente, quella che io scrutino, è soprattutto la sentenza in sè stessa; ma accade forse che ci si scrutini insieme tutt'edue, me che interrogo e chi risponde.

- D Però Protagora sulle prime faceva il ritroso; si scusava, che il soggetto fosse scabroso; pur pure, in fine, accondiscese a rispondere.

XXI

Su via, Protagora, dissi, rispondimi da capo. Ti par egli savio nessuno di quelli che commettono ingiustizia?

Sia, dice.

E chiami tu pensar bene il pensare da savio?

Dice di sì.

E il ben pensare un consigliarsi bene nel commettere l'ingiustizia?

Sia, dice.

E si consigliano bene, se la gli va bene, commettendo ingiustizia, o se gli va male?

Se bene.

Adunque, tu riconosci che ci sia de' beni?

Riconosco.

E non sono, dissi io, beni le cose che tornano utili agli uomini?

Anzi, io, affè di Giove, dice, anche cose che non siano utili agli uomini, io quanto a me, le chiamo beni. E

E' mi pareva che Protagora già fosse esasperato, e s'irritasse e si mettesse in parata contro il rispondere. Poichè dunque, l'ebbi visto in questa condizione, mi misi in guardia e l'interrogai con dolcezza.

Cose, vuoi tu dire, o Protagora, non utili a nessun uomo, ovvero anche non utili addirittura punto? Anche queste ultime cosiffatte tu chiami beni? 334

Oh! no davvero, dice: ma io, per fermo, molte

cose conosco, le quali agli uomini non utili sono, e cibi e bevande e medicine ed altre più di millanta, e molte le quali sono; alcune agli uomini nè l'uno nè l'altro, a' cavalli bensì; quali solamente a' bovi, quali a' cani; quali nè a questi nè a quelli, ma sibbene agli alberi; quali dell'albero buone alle radici, a' germogli cattive, come
B a mo' d'esempio, lo sterco di tutte le piante alle radici è buono ad apporre; e dove tu voglia ai rami e alle tenerelle fronde sovrapporlo, sciupa ogni cosa. Poichè, anche, l'olio è alle piante tutte d'ogni peggio il peggio, ed alle chiome nimicissimo degli altri animali, fuori che a' capelli dell'uomo; a' capelli, in quella vece, dell'uomo come al resto del suo corpo, è presidio. Anzi, così svariato è il bene e d'ogni forma, che qui per l'appunto quello che alle esterne parti del corpo è buono all'uomo, quello stesso
C è alle interne cattivissimo; e però i medici tutti fanno agli infermi divieto che non adoperino olio, fuori che in una dose, quanto più si possa picciolissima, ne' cibi di cui si devono nutrire, non più di quanto basti a smorzare quella ritrosia, che ne' cibi e nelle conditure nasce dalle sensazioni onde le narici sono la via (66).

XXII

Quand'egli ebbe dette queste parole, tutti scamarono com'egli discorresse bene, ed io dissi: —
O Protagora, io mi trovo a essere una creatura
D smemorata; e s'uno mi risponde per le lunghe,

io mi dimentico di che cosa si discorresse. Come, adunque, se io mi trovassi a essere un po' sordo, tu crederesti ch' e' ti bisogni, se tu dovessi discorrere meco, alzare la voce più che con gli altri, e così ora, poichè tu ti se' imbattuto in uno smemorato, tu spezzami le risposte, e falle più brevi se io ti devo tener dietro.

Oh, di che maniera m' inviti a rispondere breve? O ch' io ti risponda più breve di quello che bisogni?

Oh, questo poi no, diss' io.

Ma quanto bisogna? dice.

Ed io: Sì.

Orbè, ch' io ti risponda quel tanto che pare a me che bisogna che ti si risponda, o quel tanto che a te? E

Almeno, io dissi, ho sentito che sugli stessi soggetti tu se' in grado, sia tu stesso, sia d' insegnare ad un altro a discorrere quando tu voglia, tanto alla lunga che la parola non venga meno giammai, e anche con una tanta e tal brevità, che nessuno possa dire più brevemente di te. Ora, se tu vuoi discorrere con me, serviti di cotesta tua altra maniera, della breviloquenza. 335

O Socrate, risponde, con molti uomini sono a gara di discorsi venuto, e se fatto avessi quello a cui tu m' inviti, — nella maniera in cui il mio contraddittore mi invitava a discorrere, così avessi discorso, — di nessuno sarei apparso migliore, nè il nome di Protagora avrebbe stesa tanta ala tra' Greci.

Ed io — giacchè m' ero avvisto, che non era soddisfatto delle risposte che aveva date, e che

- di suo grado non avrebbe condisceso a discorrere a dimanda e risposta — credendo che oramai e' non fosse più affar mio il prender parte alle conversazioni — Ma neppur io, dissi, o Protagora, insisto che la conversazione sia condotta in un modo che a te non pare; però, allora io discorrerò, io, quando tu voglia discorrere in un modo che io possa seguire. Giacchè tu, secondo si dice di te e affermi tu medesimo, se' bono a condurre una conversazione così con de' lunghi discorsi come con dei brevi; di fatti, tu se' sapiente; io invece, que' lunghi, m'è impossibile, dappoichè vorrei pure essere al caso. Bisognava che tu avessi ceduto a noi, tu che puoi l'una cosa e l'altra, affinchè la conversazione si fosse potuta fare; ora, poichè tu non vuoi ed io ho una faccenda, e non mi sarebbe possibile di aspettar qui a sentirti distendere in discorsi lunghi, — ch'è mi bisogna andare in un posto, — vado via, giacchè da te forse avrei sentito anche de' discorsi lunghi non senza piacere.
- B
- C

- E nel dire così, mi alzai per andar via. E in quello che mi alzavo, Callia m'afferra la mano colla sua destra, e colla sinistra mi ghermì questo ferrajolo qui, e disse: Noi non ti lasceremo, Socrate: giacchè, quando tu sia uscito, i nostri colloqui non andranno più come ora. Adunque, io ti prego che tu ci rimanga; come io non ho al mondo cosa che sentirei più volentieri che te e Protagora discorrere: ma facci questo favore a tutti.
- D

- Ed io — m'ero già rizzato su per uscire — risposi: O figliolo d'Ipponico, il tuo amore del
- E

sapere, io l'ammiro sempre; ma se altra volta mai, te ne lodo ora, e m'è caro; di maniera che vorrei pure farti il favore, se tu mi chiedessi cose possibili. Ma ora gli è come se tu mi chiedessi di tener dietro a Crisone l'Imereo (67), un professore di corsa nel suo vigore, ovvero di correre con uno di quelli dalla corsa lunga o dalla corsa d'una giornata (68), e di tenergli dietro. Io ti direi, che molto più che tu non fai, io da me prego me medesimo a andar di pari con costoro alla corsa; ma, se non posso. Però, se tu hai punto bisogno di vederci correre me e Crisone nello stesso tempo, tu prega lui, che allenti; giacchè io non posso correre velocemente ed egli può lentamente. Se adunque tu desideri sentire me e Protagora, tu prega lui, che come ha sul principio risposto breve e a quello che propriamente gli si dimandava, così risponda anche ora. Se no, che sorte di colloqui saranno i nostri? Giacchè io per me credevo, che fossero due cose distinte il conversare insieme discorrendo e il concionare al popolo.

Ma tu vedi, Socrate, dice: pare che Protagora pretenda il giusto a chiedere che gli sia lecito discorrere come vuole, e a te come d'altronde tu voglia.

XXIII

- E Alcibiade, prendendo la parola, Non parli bene, Callia, dice: giacchè Socrate qui confessa di non avere il dono della lunghiloquenza (69), e cede a Protagora; ma in quanto all'esser capace a discorrere e al saper rendere e chieder ragione, mi maraviglierei, se in questo cedesse a nessuno al mondo. Se, adunque, Protagora confessa di essere da meno di Socrate nella disputa, a Socrate basta; ma se ci pretende, disputi dimandando e rispondendo, e non infilzi già ad ogni interrogazione un discorso lungo, sfatando le conclusioni, e non volendo render ragione, anzi slungandosi sino a che si scordino su cosa fosse la interrogazione, la più parte degli uditori; poichè Socrate, rispondo io che non si scorda, quantunque scherzi e affermi d'essere smemorato. A me dunque, pare, che Socrate parli più equamente; giacchè bisogna che ciascheduno pronunci il suo giudizio.
- C
- D

- Dopo Alcibiade, fu, credo io, Crizia quello che disse: O Prodico e Ippia, a me pare che Callia tenga troppo da Protagora, e Alcibiade, una volta preso un partito, è puntiglioso sempre. Ora, noi non ci si deve per nulla impuntare nè per Socrate nè per Protagora; ma pregarli in comune tutteddue di non sciogliere a mezzo la conversazione.
- E

- 337 Quando egli ebbe detto così, Prodico, Bene a me pare, dice, Crizia, che tu parli: imperocchè

bisogna, che quelli i quali assistano a simili ragionamenti, si porgano a' due disputanti uditori comuni bensì, ma non uguali. Dappoichè non è la medesima cosa; chè bisogna bensì udire in comune amendue, ma non concedere ugual credito a ciascheduno de' due, ma al più sapiente, maggiore, al meno, minore. Quanto è a me, o Protagora e Socrate, io richiedo amendue di ac- B
condiscendere, e che su quello di cui si discorre, discutate bensì l'uno coll'altro, ma non però contendiate; imperocchè discutono anche per ragion di benevolenza gli amici cogli amici; dove gli avversari e gl'inimici contendono gli uni cogli altri. E così la nostra conversazione sarebbe condotta nel più bel modo; imperocchè così voi i quali parlate, v'avreste da noi i quali ascoltiamo, la maggiore approvazione e non lode; chè l'ap-
provazione si ottiene presso gli animi di quelli che ascoltano, senza inganno; la lode più volte a parole da chi mente contro al suo parere: e
d'altra parte, noi i quali ascoltiamo, n'avremmo C
così la maggior gioia, e non piacere; chè la gioia è di chi impara alcuna cosa e acquista intelligenza con essa la mente, il piacere di chi mangia alcun che, o altra cosa piacevole prova con esso il corpo.

Ora, quando Prodico ebbe detto questo, molti ma molti bene, degli astanti l'applaudirono.

XXIV

Dopo Prodicò, parlò Ippia il sapiente. O cittadini, dice, i quali siete presenti, io reputo che voi tutti siate affini e famigliari e compaesani per natura, non per legge; perciocchè il simile è per natura affine col simile, ma la legge, tiranna degli uomini, in più cose sforza la natura. Ora, è per noi vergognoso il conoscere bensì la natura delle cose; eppure, sapientissimi noi tra gli Elleni, e per questo stesso ora concorsi in questo di tutta l'Ellade pritaneo (70) di sapienza, anzi in questa della città tutta la maggior casa e la più sorriso dal cielo, noi non diamo nessuno di tanta dignità degno spettacolo, ma come i più abietti degli uomini l'un dall'altro discorriamo. Io adunque e prego e consiglio, o Protagora e Socrate, che insieme v'incontriate a mezzo del campo, da noi come da arbitri condotti per mano; e nè te ricercare questa esquisita forma di colloquio sminuzzata troppo, se non è a grado a Protagora, ma cedere e allentare le briglie ai discorsi, affinchè più magnifici e decorosi ci appariscano, nè Protagora, d'altra parte, tesa ogni fune, dato al vento balia, ci fugga, ascosa la terra, nel pelago de' discorsi (71); ma solchiate amendue per il mezzo (72). Vogliate adunque fare a mia posta, e m'ascoltate, scegliendo un giudice e presidente e pritane, il quale mantenga a' ragionari di ciascheduno di voi una proporzionata lunghezza.

XXV

Questa proposta piacque agli astanti, e quanto a me, Callia dice che non mi lascerà, e pregaron che ci s'eleggesse un presidente. Ora, io dissi che sarebbe stato vergognoso eleggerci un giudice a' discorsi. Giacchè o che l'eletto sarà peggio di noi e non istarebbe bene che il peggiore soprastesse a' migliori, o nostro pari, e neanche così, bene. Ma, adunque, ci eleggerete uno migliore? In verità, io credo, scegliere uno più sapiente di cotesto Protagora costì, vi è impossibile; e se eleggerete uno non punto migliore, ma affermerete che sia, anche questo diviene un'onta per costui, che come a un uomo da poco, gli si elegga un presidente: poichè già, per la mia parte, è tutt'uno. Ma mi contento di fare così, affinchè — che è quello che vi sta a cuore — si continui a tener qui tra di noi conversazione e colloquio. Se Protagora non vuol rispondere, ebbene che interroghi lui e risponderò io, e insieme mi sforzerò di mostrargli in che maniera io dico che deva rispondere chi risponde: ma però, dopo ch'io abbia risposto a tutte le interrogazioni che costui vorrà fare, che egli, alla sua volta, si lasci del pari sindacare da me. Cosicchè quando egli non paresse disposto a rispondere a quello che propriamente gli si domanda, ed io e voi in comune lo pregheremo di quello stesso di cui pregate me, non isciogliere la conversazione. E non bisogna punto per

E questo che ci sia un presidente anzi presiedete tutti in comune.

Parve a tutti che così si dovesse fare. E Protagora, davvero, non voleva punto; pure fu costretto a condiscendere a interrogare; e dopo che avesse interrogato abbastanza, star egli alla sua volta a sindacato, rispondendo a spilluzzico. Cominciò adunque a interrogare così.

XXVI

339 Io reputo, Socrate, dice, in un uomo principalissima parte di coltura l'essere forte ne' versi: e ciò vale, essere abile a giudicare circa alle cose dette da' poeti, quali siano state poetate bene e quali no; e così saperle distinguere, come starne, interrogato, a ragione. Cosicchè ora la mia interrogazione verterà bensì sullo stesso soggetto su cui ora io e tu discorrevamo, sulla virtù, ma trasferita alla poesia; non divarierà più che di tanto. Simonide, per avventura, dice a Scopa, figliolo di Creonte il Tessalo (73), che

B Uom bensì bono divenir davvero
Gli è malagevol cosa, un uom di mano
E di piedi tetragono e di mente,
Da censura non tocco.

Tu sai questo canto o vuoi ch'io lo reciti tutto?

Ed io risposi che — Non serve; giacchè lo so, anzi m'accade d'averci meditato su molto, su questo carme.

Meglio, dice; ora, ti par egli che sia composto bene e rettamente o no?

Affatto bene e rettamente, dissi io.

E ti pare ch'egli sia stato composto bene, se il poeta vi si contradice da sè a sè?

Non bene, dissi io.

Su, dice, guarda meglio.

Ma, bono amico, ci ho pensato su abbastanza.

Tu, dunque, sai, dice, che più avanti nel carme aggiunge pure:

Nè a me di quella accetto torna il sono
Di Pittaco sentenza, ancor che detta
Da un uom fosse sapiente; essere bono
Malagevole disse.

Intendi che è lo stesso quello che dice queste parole e quelle allegate dianzi?

Lo so, dissi.

Ora, ti par' egli che queste s'accordino con quelle?

A me sì, certo. E insieme temevo, ch' e' non dicesse qualcosa. Però, ripresi io, a te non pare? D

E come potrebbe parere che con sè medesimo s'accordi chi amendue profferisce quelle sentenze? Uno il quale annuncia da prima egli stesso, che malagevole sia di diventare uomo bono davvero, e fattosi poco più avanti nel carme, se ne dimentica, e Pittaco il quale afferma la stessa cosa di lui, che malagevole sia esser bono, egli lo censura e dice di non approvare uno che afferma la stessa cosa di lui? Quantunque col censurare chi afferma la stessa cosa di lui, è pur

chiaro che sè stesso censura, di maniera che o prima o dopo non discorre bene.

E Ora queste sue parole furono a molti degli astanti occasione di plauso e di lode. Ed io dapprima, come uno percosso da un buon pugillatore, mi sentii le tenebre agli occhi e il capogiro al sono del suo discorso e dell'acclamazioni degli altri: poi, perchè — a dire il vero con te, — acquistassi il tempo di considerare cosa volesse dire il poeta, mi volto a Prodico, e chiamandolo, O Prodico, dico, è pur tuo concittadino Simonide. Fai il tuo dovere a venirgli in aiuto. Mi

340 risolvo, dunque, d'invocar te come Omero (74) dice che lo Scamandro, assediato da Achille, invocasse il Simoenta, dicendo:

Caro germano, ad affrenar vien meco
La costui furia.

Però, anche io invoco te, affinchè Protagora non ci atterri Simonide. Tanto più, anche, che la redintegrazione della ragion di Simonide ha bisogno di quella tua arte delicata, colla quale separi il *volere* dal *desiderare* come diversi, e fai quelle tante altre e così belle distinzioni che hai detto pur ora. E considera ora, se tu hai lo stesso parere che ho io. Giacchè Simonide non ha aria di contradirsi. Di fatti, dichiara tu prima la tua opinione, Prodico. Par egli tutt' uno a te il *divenire* e l'*essere* o diverso?

Diverso, affè di Giove, dice Prodico.

Adunque, dissi io, Simonide, in principio, espresse la sua propria opinione, che divenire uomo bono fosse malagevole davvero.

Dici il vero, risponde Prodicò.

C

E censura, dico io, Pittaco, il quale, non come crede Protagora, dice la stessa cosa di lui, ma un'altra. Giacchè Pittaco non diceva, che la cosa malagevole fosse questa, il divenire bono, ma l'essere; ed egli non è tutt'uno, o Protagora, secondo dice Prodicò costì, l'essere e il divenire. Ora, se l'essere non è tutt'uno col divenire, Simo- nide non contradice sè medesimo. E forse Pro- dicò costì e molti altri affermerebbero a modo D d'Esiodo affermare, che il divenire bono è bensì malagevole; perchè abbiano *avanti la virtù* gl'Id- dii posto il *sudore*; ma quando uno all'*apice* ne arrivi, *facil poi torni* — *quantunque malagevol fosse* — a possedere (75).

XXVII

Ora, Prodicò sentendo questo mi lodò; ma Protagora, La tua rettificazione, dice, o Socrate, ha peggiore magagna di quello che tu rettifichi.

Ed io, per conseguenza, risposi, m'è venuta E fatta male, si vede, Protagora; e sono un medico ridicolo; col mio medicare fo maggiore la malattia.

Ma è pur così, dice.

E oh come? dimandai.

Attesterebbe, dice, una grande ignoranza nel pòeta, s'egli affermi essere una cosa così da poco il possedere la virtù, la quale è di tutte la più malagevole, come pare a tutti gli uomini.

Ed io ripresi: — Affè di Giove, la presenza qui

- di Prodicò alla nostra conversazione ci viene opportuna davvero. Giacchè e' risica, o Protagora, che la sapienza di Prodicò deva essere ab antico divina, o che la sia principiata da Simonide, o ancora più antica. E tu, al giorno di tante altre cose, mostri essere al buio di questa, e non pratico come ne sono io, per essere stato discepolo di cotesto Prodicò costì. Cosicchè ora mi pare, che tu non intenda, che appunto questo vocabolo *malagevole* Simonide non l'abbia adoperato alla maniera che l'adoperi tu. Ma come a proposito del vocabolo *terribile* non c'è volta, che Prodicò non m'ammonisca, quando io per lodare o
- B piente e terribile uomo; egli dimanda se non ho vergogna a chiamare terribili le cose bone — giacchè il terribile, dice, è un male: almeno nessuno dice mai: oh! la terribil ricchezza; nè la terribil pace, nè la terribile salute, ma bensì la terribile malattia e la terribil guerra e la terribile miseria, come che il terribile sia cosa cattiva (76). — Forse adunque, del pari, a' Cei e a Simonide cotesto vocabolo *malagevole* vuol dire cosa cattiva o qualche altra che tu non intendi. Interroghiamo, adunque, Prodicò; sta a dovere, circa la lingua di Simonide, interrogare lui. Che
- C mai, Prodicò, intendeva egli Simonide per *malagevole*?

Il cattivo, dice.

In conseguenza, Prodicò, gli è per questo che censura Pittaco il quale dice che *essere bono sia malagevole*, come se gli avesse sentito dire che sia cosa cattiva essere bono.

Ma che cosa credi tu, dice, che Simonide voglia dire altro se non questo, e fare onta a Pittaco, ch'egli non avesse saputo usare i vocaboli con la debita distinzione, da Lesbio (77) che egli era, e allevato in una lingua barbara?

Oh, senti tu qui Prodico, Protagora, dissi io: D
ci hai tu nulla a ridire?

E Protagora, Tutt'altro, Prodico, dice: anzi, io so bene, che Simonide adoperava questo vocabolo di *malagevole* come appunto noi altri, non in senso di cosa cattiva, ma di cosa che non sia facile, e non si consegua se non con molte brighe.

Ma anche io credo, dissi, o Protagora, che Simonide l'intenda così, e che Prodico costi lo sappia bene, ma scherzi, e mostri di metterti a prova se tu sia al caso di venire in aiuto al tuo E
ragionamento; dappoichè, che Simonide non intenda *malagevole* per *cattivo*, n'è un gran segno la frase che segue subito dopo; giacchè dice che *Iddio solo poria aver di tanto privilegio il vanto*, — non di certo volendo dire, che sia cosa cattiva essere bono, affermerebbe poi, che Iddio solo potrebbe avere questo e ascriverebbe questo a Dio solo per un privilegio: a questo patto, Prodico farebbe di Simonide uno scioperato e punto un Ceio (78). Ma quale egli mi paia che sia l'intenzione di Simonide in questo carne, te lo voglio pur dire, se ti piace di prendere di me un saggio di che forza io mi sia, per servirmi 342
della tua espressione, ne' versi; o se ti piaccia meglio, sentirò te.

Protagora, sentendomi parlare così, Se ti piace, Socrate, dice; ma Prodico e Ippia mi fecero gran rezza e così gli altri.

XXVIII

- Ebbene, ripresi, mi proverò io a esporre che cosa, almeno a me, paia di questo carme. Di filosofia, adunque, tra' Greci, dove ce n'ha più ab antico e di più, è a Creta e a Sparta, e in nessuna parte del mondo c'è più Sofisti di lì. Ma stanno sul niego e s'infingono di essere ignoranti, affinchè non si scopra, che è appunto in sapienza ch'essi superano i Greci, a modo di que' Sofisti de' quali discorreva Protagora; ma si creda, che essi gli superino nel combattere e di coraggio, reputando, che se fosse conosciuto in che cosa superano davvero, tutti s'applicherebbero a quella. Invece, ora coll'averla tenuta nascosta, hanno ingannato coloro che spartaneggiano nelle altre città; cosicchè questi,
- C per imitarli, si pestano le orecchie, e s'avviluppano di correggiuoli (79) e fanno gli appassionati di ginnastica e scorciano gli abiti (80), come se gli Spartani primeggiassero in Grecia per questo: mentre gli Spartani, quando vogliono conversare co' loro Sofisti alla libera, e gliene incresca ormai di conversar di nascosto, danno bando (81) appunto a cotesti spartaneggianti (82), e se ci hanno altro forestiero in città; e si ritrovano co' loro Sofisti di nascosto da' forestieri; e non lasciano nessuno de' loro giovani andar di fuori per le altre città, come neanche i Cretesi, affinchè non disimparino quello che loro
- D s'insegna (83). E in coteste città, non solo ci ha

uomini, che sentono molto alto della lor coltura, ma anche donne (84). Verreste poi persuasi, che in ciò dico il vero che gli Spartani in fatto di filosofia e di ragionare siano coltissimi, a questa maniera. Se uno si mette a conversare col più da poco degli Spartani, nella maggior parte del discorso lo troverà appunto un da poco all'apparenza; poi, a quel qualunque proposito che gli vien bene, e' ti lancia una frase di peso, corta, ritorta (85), a modo d'un bravo E arciere, di sorte che quello con cui egli discorre, non appare niente da più d'un bambino. Ora, cotesto, e' ci ha oggi di quelli che l'hanno inteso, e ce n'è stati ab antico, che, cioè, lo spartaneggiare sia ben piuttosto amar la sapienza che non amar la ginnastica, sapendo che l'essere in grado di pronunciare di tai motti è cosa da uomo di coltura perfetta. Del cui numero fu Talete Milesio e Pittaco il Mitileneo e Biante il Prieneo, e Solone nostro e Cleobulo il Lindio, e Misone il Chenese, e per il settimo fu nominato Chilone lo Spartano (86). Tutti co- 343 testi furono emuli ed amanti e discepoli della coltura degli Spartani; e che la loro sapienza fosse della qualità di questa, — de' motti, degni di ricordo, pronunciati da ciascheduno, — l'intenderebbe chiunque alla prima. E furon essi, anche, che, convenendo insieme, votarono ad Apollo nel tempio di Delfo una primizia della B lor sapienza, inscrivendo que' motti che tutti celebrano, il *conosci te medesimo* e il *niente troppo* (87).

Oh! perchè dico io questo? Per prova che la forma della filosofia degli antichi era questa,

una cotal breviloquenza Laconica (88). Cosicchè anche di Pittaco girava di bocca in bocca questo motto encomiato da' sapienti, *malagevole*
 C *cosa l'esser bono*. Ora, Simonide, ambizioso com'egli era d'esser tenuto sapiente, giudicò che s'egli atterri cotesto motto, quasi un atleta rinomato, e ne riporti vittoria, acquisterà tra gli uomini del suo tempo rinomanza lui. Contro a questo motto adunque, e per questa cagione, tirando con invidia a storpiarlo, compose tutto il suo carne, secondo pare a me.

XXIX

Esaminiamolo, sù, tutti insieme, se per caso io dica il vero. Subito, di fatti, il bel principio del canto parrebbe da matto, se non volendo
 D dire altro, se non che sia malagevole il divenir uomo bono, e' c'incastasse poi quel *bensi*. Cotesto *bensi* e' non ci ha una ragione al mondo per la quale si trovi incastrato lì, se già non si supponga, che sia contro il motto di Pittaco, che Simonide discorra come per contrastarglielo; dicendo Pittaco, che sia malagevole l'esser bono, egli lo metta in questione e dica di no, Pittaco; anzi il divenir bono gli è *bensi* malagevole per
 E davvero — non bono in verità, non è già a questo ch'egli applica la *verità*; come se, appunto, ci fosse alcuni che sono boni davvero, altri boni sì, ma non però davvero; giacchè questa la sarebbe da stolido, e non da Simonide; ma quel *davvero* s'ha a ritenere trasposto nel carne, in-

terpretando il motto di Pittaco, mettiamo, così; come se supponessimo, che Pittaco stesso dica e Simonide risponda; quello dica: — Uomini, esser bono è difficile, — e l'altro risponda: — Pittaco, tu non dici il vero: giacchè non essere, 344 ma bensì divenire bono,

di mano
E di piedi tetragono e di mente,
Da censura non tocco,

è difficile per davvero. Così si vede che ci s'incastra a ragione il *bensì* ed il *davvero*, collocato rettamente da ultimo. E tutto quello che segue, attesta, che va inteso così. E si può delle singole proposizioni del carne mostrare con molte prove, come le siano escogitate bene; di fatti, è cosa tutta piena di garbo e di ponderazione; ma sarebbe lungo esporlo così. Però B esponiamone pure l'intero disegno e l'intenzione, come da un capo del carne all'altro sia affatto una confutazione del motto di Pittaco.

XXX

Egli, di fatti, dopo espresso qualche altro concetto, dice, come se ragionasse, che divenire uomo bono è bensì difficile davvero, ma pur possibile per un tratto di tempo; ma divenuto tale, perdurare in cotesta condizione, ed essere uomo bono, come dici tu, Pittaco, è cosa impossibile e non da uomo; ma C

Iddio solo poria
 Aver di tanto privilegio il vanto.
 L'uomo non fia
 Che cattivo non sia
 Cui senza scampo una sventura afflisce.

Ora chi mai affligge una sventura senza scampo nel governo della nave? Chiaro, non uno che non se ne intendesse nulla; giacchè uno che non se ne intenda nulla, è afflitto sempre. Alla stessa maniera adunque, che nessuno potrebbe abbattere uno che stesse per terra; bensì chi fosse in piedi, e' si potrebbe bene abbattere in modo da metterlo per terra, ma chi stesse per terra, D no; così, del pari, un uomo ricco di partiti potrebbe affliggerlo una sventura senza scampo; ma se non s'è mai saputo come rigirare, non potrebbe: ed un nocchiero, una gran tempesta che lo cogliesse, potrebbe lasciarlo senza scampo, ed un agricoltore, una dura stagione che gli sopravvenisse chiudergli ogni scampo, e un medico, la stessa cosa. Giacchè chi è bono ha luogo di poter divenire cattivo; come gli è attestato dall'altro poeta che dice:

Anche il bono, or cattivo ed ora è bono (89):

E ma un cattivo non ha luogo di divenire cattivo, bensì è necessario che così sia sempre; di maniera che uno ricco di partiti e sapiente e bono, quando una sventura senza scampo l'affligga,

non fia

Che cattivo non sia:

e tu dici, Pittaco, che è *malagevole* essere bono;

mentre divenirlo è bensì malagevole, pur possibile; ma esserlo è impossibile.

Che se bene ha fatto,
È bono ogni mortale;
Ma cattivo, se male.

Ora, quale è il fatto bono rispetto alle lettere, 345
e quello che fa l'uomo bono rispetto alle lettere? Chiaro, che l'impararle. E quale è il ben fare che fa bono un medico? Chiaro, che l'imparare la cura degli ammalati. — *Un cattivo male.* — Ora, chi mai potrebbe divenire un medico cattivo? Chiaro, che uno, il quale, prima, fosse medico; e poi, medico bono. Giacchè questi potrebbe anche divenire cattivo; ma noi ignoranti di medicina, noi col far male non potremmo mai divenire nè medici nè architetti nè nessun'altra cosa simile; ora, chi col far male non potrebbe B
mai divenir medico, è chiaro che neanche potrebbe cattivo medico. E così un uomo bono potrebbe a volte divenire anche cattivo o per forza di tempo o di fatica o di malattia o di qualche altro accidente — giacchè il solo fatto cattivo è pur questo, esser privo di scienza; — ma un uomo cattivo non potrebbe divenire cattivo mai, giacchè gli è sempre tale; se però deve poter divenire cattivo, bisogna che egli diventi prima bono. Di maniera che questa parte del canto tende a ciò, ch'egli sia impossibile l'essere uomo bono perdurando bono, ma divenire bensì bono C
è possibile, e quello stesso cattivo:

E per più lungo tratto
Solo quello è il miglior che a' numi è caro.

XXXI

Coteste cose le son, dunque, dette tutte contro Pittaco, e quello che segue del carne, l'attesta ancor più chiaramente. Dice di fatto:

Però non mai, ciò che impossibil fora,
Cercando, io la fatal parte del mio
Evo d'un vano struggerò desio
Vuoto d'effetto; — un uomo immacolato
Tra quanti i frutti
Cogliam dell'ampia terra.
Quando io trovato
L'abbia, darne vorrò novella a tutti,

D dice. Con tanta forza e da un capo all'altro del carne si lancia contro al motto del Pittaco.

Ora, ognun laudo ed amo,
Di buon grado se alcuna
Non operi bruttura,
Poichè alla dura
Necessità neppur gli Dei fan guerra.

Anche questo si riferisce lì. Giacchè Simonide non era così rozzo da dire, ch'egli lodi chiunque non faccia male di suo grado, come se ci fossero di quelli i quali fanno male di loro grado. Poichè io sto per dire che io credo, che nessun sapiente pensi, che uomo al mondo pecchi di suo bon grado, ovvero, di suo bon
E grado faccia di brutte e cattive cose; ma sanno bene, che tutti quelli che fanno cose brutte e

cattive, le fanno lor malgrado. Cosicchè Simonide non dice già che di chiunque non faccia male di suo grado, egli stia lodatore, ma cotesto *di bon grado* lo dice di sè. Giacchè credeva che un onest' uomo sforzi spesso sè medesimo a diventare l' amico e il lodatore di uno; come, per esempio, a un uomo incogliere spesso di avere o la madre snaturata o il padre o la patria o qualcos' altro di simile; ora, i malvagi, quando incolga loro qualcosa di simile, vederlo come volentieri, e con lor biasimi mostrare e accusare la malvagità dei genitori o della patria, affinchè ad essi che li trascurano, la gente non muova accusa nè li vituperi perchè li trascurano; sicchè esorbitano nel biasimare anche più del bisogno, ed agli odi inevitabili ne aggiungono di volontari; mentre i boni occultarlo e sforzarsi a lodare, e se punto si adirano contro i genitori o la patria perchè sia lor fatto de' torti, farsi cuore da sè e calmarsi, costringendo sè stessi ad amare i loro e lodarli. E spesso, credo io, anche Simonide stimò anch' egli bene il lodare ed encomiare un tiranno o qualcun' altro simile non di suo bon grado, ma costretto da sè medesimo. E appunto questo dice a Pittaco che — Io, Pittaco, non ti censuro già per ciò ch' io sia amante di censurare gli altri, poichè

346

B

C

Io contento ne vivo
Se uno non è cattivo
Nè ignavo troppo; ed il diritto, aita
Delle cittadi, addita
Con sana mente. Lui
Censurerò non io;

Che già non amo censurare altrui.
 Degli sciocchi infinita è la genia:

di maniera che se uno goda a biasimare, si potrebbe sodisfare col bistrattare costoro.

Ed è pur bene
 Qual s'è cosa di mal mista non sia.

- D Nè già intende questo come se dicesse: — ogni cosa è bianca che di nero mista non sia; — che sarebbe ridicolo per più capi; ma bensì ch'egli si contenta anche del mezzano a segno da non farne biasimo. E non cerco, dice,

un uomo immacolato
 Tra quanti i frutti
 Cogliam dell'ampia terra;
 Quando io trovato
 L'abbia, darne vorrò novella a tutti;

di maniera che non loderò già nessuno perchè sia tale, ma basta se uno sia mezzano, e non faccia niente di cattivo; comechè io amo tutti e LAUDO — e qui adopera una voce antiquata, come quello che dirige a Pittaco quell'

- E ognun LAUDO ed amo
 Di bon grado

(ed e' bisogna qui nel leggere far pausa sul DI
 BON GRADO)

se alcuna
 Non operi bruttura,

ma ci è però anche di quelli ch'io lodo e amo mal mio grado. Te adunque, Pittaco, se a malapena avessi dette cose mezzanamente eque e vere, non t'avrei io biasimato mai; ma ora, 347 poichè tu ingannandoti di grosso e su cose del maggior rilievo, hai aria di dire il vero, io ti biasimo, io.

Questo, o Prodicò e Protagora, mi par essere l'intendimento col quale Simonide ha composto cotesto carme.

XXXII

Ed Ippia, Non vo' dire, dice, Socrate, che mi paia che tu non abbi discorso bene del carme; però anche io ci ho su questo un ragionamento a modo, che vi mostrerò, se voglia. B

Ed Alcibiade, Sì, dice, Ippia, un'altra volta senza meno; ora, il giusto è, secondo quello di cui son convenuti insieme Protagora e Socrate, che s'egli ancor vuole Protagora, interroghi e Socrate risponda, o se pure egli vuole rispondere a Socrate, che interroghi questo.

Ed io dissi: Quanto a me, lascio a Protagora la scelta del partito che più gli garbi; però, se vuole, mettiamo pure da un canto i carmi e i versi; G e di ciò di cui io t'ho Protagora interrogato in principio, verrei a capo volentieri, cercando in tua compagnia. Giacchè a me il discorrere di poesia mi par somigliantissimo a' banchetti d'uomini da poco e volgari. Questi, in effetto, per non potere a cagione della rozzezza del loro

- spirito, conversare in mezzo al bere colle lor proprie persone nè colla lor propria voce nè co' lor propri discorsi, fanno rincarare le sonatrici di flauto, assoldando a gran prezzo una voce non loro, quella de' flauti, e coll' aiuto appunto della voce di questi essi conversano insieme. Ma dove sono commensali per bene e colti, tu non vedresti nè ballerine nè sonatrici di flauto o di chitarra; bensì, poichè bastano a loro medesimi, a conversare gli uni cogli altri senza cotali baie e pasatempi, colla lor propria voce, ciascheduno parlando alla sua volta e ascoltando con ordine, per quanto vino avessero pur bevuto (90). E così delle conversazioni come questa nostra, quando ritrovino di uomini quali dicono essere la più parte di noi, non hanno punto bisogno della voce d'altri, neanche di poeti, i quali nè è possibile interrogare su quello di cui discorrono; e que' tanti che li citano nel parlare, chi afferma che il poeta intenda questo e chi quest'altro; disputando di cose delle quali sono nell'impossibilità di dar riprova; perciò siffatti mezzi di conversazione li mandano con Dio, e conversano tra di loro mediante sè medesimi, prendendo e dando saggio di sè, gli uni agli altri, ne' lor propri ragionamenti. Ora, mi pare che, a me e a te, e' ci bisogni imitare costoro; messi da parte i poeti, tener discorso l'uno coll'altro mediante noi medesimi, prendendo saggio del vero e di noi stessi. E quando tu voglia ancora interrogare, ecco, io mi ti offro a rispondere; ma quando tu voglia, offrirti tu a me per metter fine a quel discorso di cui siamo rimasti a mezzo.
- D
- E
- 348

Ora, io dicevo queste cose e altre tali; ma B
Protagora non si chiariva punto di cosa volesse
pur fare. Cosicchè Alcibiade, volto a Callia, gli
dimanda: Ti par' egli, Callia, dice, anche ora che
Protagora faccia bene, a non voler dichiarare,
s'egli lascerà o no sindacare il suo parere? Poi-
chè a me non pare. Ma o discorra o dica che
non vuole discorrere, affinchè da noi si sappia
questo di lui, e Socrate discorra con un altro o
chiunque di noi con chi gli paia.

E Protagora per vergogna, secondo almeno C
e' m'è parso, poichè Alcibiade parlava così e
Callia ne lo richiedeva insieme con tutti, per
poco, gli astanti, a fatica si lasciò indurre a di-
scorrere, e m'invitò a interrogarlo come quello
che avrebbe risposto.

XXXIII

Adunque, io dissi, o Protagora, non credere
che io discorra teco con altra intenzione che
con quella di venire in chiaro su certi punti sui
quali io dubito sempre. Giacchè credo, che
Omero dica qualcosa di molto ben fondato in D
quello:

Se in due si vada, or l'uno pensa, or l'altro (91)

giacchè così tutti noi uomini ci sentiamo più
spediti ad ogni opera e discorso e disegno;
mentre

s' uno pensi da solo,

- ecco che si mette subito in giro e cerca a chi mostrare il suo pensiero e con chi lo confermi finchè non trovi. Appunto come per questo io discorro con te più volentieri che con un altro, credendo che tu abbi considerato meglio di chiunque così gli altri soggetti, su cui è ben ragione che mediti un uomo ragionevole (92), come, di conseguenza, sulla virtù. Perchè, davvero, chi altro se non te? Il quale non solo credi di essere un onest'uomo, come ci ha degli altri i quali essi stessi sono da bene, ma non possono render tali gli altri; mentre tu e se' bono tu stesso, e sei in caso di render boni' gli altri, ed hai avuta persino tanta fiducia in te medesimo, che dove gli altri praticano l'arte di nascosto, tu alla palese, bandendo te medesimo a tutti i Greci, soprannominando te medesimo Sofista, ti sei rivelato maestro di coltura e di virtù, presumendo tu per il primo di riscuotere di ciò una mercede. Come adunque non si dovrebbe chiamar in aiuto te alla considerazione di tali cose e interrogare te e comunicarsi teco? Non ci è verso di non lo fare. Cosicchè io ora, quelle cose che sul principio t'ho dimandate su tai soggetti, desidero parte che tu te le riduca da capo a mente, parte che le si esaminino insieme. La interrogazione era, credo, questa. Sapienza e saviezza e coraggio e giustizia e pietà, cotesti cinque vocaboli, s'applicano essi a un oggetto solo, o a ciascheduno di cotesti vocaboli risponde una sua propria essenza ed oggetto, avendo ciascheduno una sua propria funzione, l'uno di essi non essendo come l'altro? Ora, tu dicesti, che non siano vocaboli applicati a un

solo oggetto, ma ciascheduno di questi vocaboli s'applichi a un suo particolare oggetto; e che queste le sian tutte parti della virtù, non alla maniera delle parti dell'oro, simili tra di sè e col tutto, ma a quella delle parti del viso, dissimili e dal tutto di cui sono parti, e tra di sè, ciascheduna avendo una sua funzione propria. Ora, questo, di s'egli ora ti pare come allora; se altrimenti, e tu dichiaralo, giacchè io, certo, non sono per fartene nessun carico, se mai ora tu dicessi altrimenti; anzi non mi maraviglierei, se tu allora avessi detto così per mettermi alla prova.

D

XXXIV

Ma io ti dico, Socrate, dice, che le son tutte parti della virtù; e quattro di esse abbastanza simili l'una all'altra, ma il coraggio differisca ben di molto da tutte le altre. E a questa streghua tu conoscerai che io dico il vero; giacchè tu troverai molti uomini ingiustissimi bensì ed empissimi e scioperatissimi e ignorantissimi, pure coraggiosissimi soprammodo.

E

Fermo lì, dissi io: giacchè quello che tu dici, vale il pregio che si consideri. I coraggiosi intendi tu che siano audaci o altrimenti?

Anzi precipitosi (93), dice, ad atti a cui i più temono persino d'andar di passo.

Orsù; la virtù affermi tu che la sia una bella cosa, e come di cosa bella, tu te ne profferisci maestro?

Bellissima, di certo, dice, se non impazzo.

E ora, dissi io, la sarebb'ella dove bella e dove brutta, o tutta bella?

Tutta pur bella, quanto più si può essere.

350 Ora, sai tu chi si tuffa con audacia in un pozzo?

Io sì; il palombaro.

E ciò perchè sa o perchè non sa?

Perchè sa.

E chi sia audace a combattere da cavallo?

Chi ha pratica di cavalli o chi non ne ha punta?

Chi n'ha pratica.

E chi colle pelte (94)? I pratici di questa sorte di combattimento o i non pratici?

I pratici; e in ogni altra cosa, certo, se questo è quello che tu cerchi, chi sa, ci ha molta più audacia di chi non sa; anzi ciascheduno dopo

B imparato n'ha molta più di quella che egli stesso avesse prima d'imparare.

Però, hai già visto, dico, di quelli che non sapendo pur nulla di nessuna di queste cose, si provano audaci a qualunque?

Sì, io, dice; anzi audaci di molto.

Ora, cotesti audaci sono egli anche coraggiosi?

La sarebbe davvero, dice, una brutta cosa il coraggio; dappoichè cotesti, certo, son pazzi.

C Come adunque, dissi io, tu intendi i coraggiosi? non, che siano gli audaci?

Anzi, dice, anche ora.

Oh! ma pure, dissi io, cotesti ti paiono non coraggiosi, ma pazzi? Mentre dianzi i più sapienti erano essi i più audaci, ed essendo i più audaci, i più coraggiosi? Ch'è un ragionamento per via del quale non sarebbe coraggio se non la sapienza?

Non bene, dice, Socrate, tu rammenti le cose che io ho detto e risposto a te. Io, certo, interrogato da te, se i coraggiosi sono audaci, lo concessi; ma se gli audaci fossero coraggiosi, D non fui interrogato: chè se m'avessi dimandato questo, ti avrei risposto, non tutti. Ora, che i coraggiosi non siano audaci, che il mio concesso io non l'abbia concesso a ragione, non l'hai dimostrato in nessun loco. Di poi, tu chiarisci quelli che sanno, per più audaci di sè medesimi e degli altri che non sanno, e con questo, tu credi che il coraggio sia tutt'uno colla sapienza. Di questo passo, tu potresti anche della forza credere che sia sapienza. Perchè, se, procedendo così, tu mi dimandassi, se i forti siano potenti, direi di sì io; di poi, se quelli che sanno lottare, siano più potenti a lottare di quelli che non sanno, E e ciascheduno, dopo imparato, più potente di sè stesso prima d'imparare, direi di sì; e quando io avessi concesso questo, e' ti sarebbe lecito, servendoti di quella stessa argomentazione, di conchiudere, che, secondo il mio concesso, la sapienza è forza. Io, in quella vece, anche in questo caso non concedo già punto che i potenti siano forti, ma bensì che i forti siano potenti; giacchè non credo che la potenza sia tutt'uno colla forza, ma l'una nasca anche da cogni- 351 zione, — la potenza — e da pazzia e da sdegno, ma la forza da natura e da adatta educazione de' corpi. E così in quell'altro caso l'audacia non sia tutt'uno col coraggio, di maniera che egli accade che i coraggiosi siano bensì audaci, non però gli audaci coraggiosi tutti: perchè l'au-

dacia nasca e da arte negli uomini e da sdegno
B e da pazzia, appunto come la potenza, ma il coraggio nasce da natura e da adatta educazione degli animi.

XXXV

Oh! Protagora, dissi io, credi tu che degli uomini chi viva bene e chi male?

Dice di sì.

Ora, ti par egli che un uomo vivrebbe bene, se visse tra angosce e doglie?

Dice di no.

E che? se uno finisse dopo vissuta piacevolmente la vita, ti parrebbe ch'egli avesse vissuto bene?

A me, certo, dice.

Adunque, vivere piacevolmente è bene, sgradevolmente è male.

C Se uno però, dice, viva dilettrandosi di cose belle.

Oh che, Protagora? anche tu come tanti, chiami cattive delle cose piacevoli e bone delle dolorose? Io vo' dire, bada, in quanto le sono piacevoli, in tanto le non son bone, non già negli effetti che ne possano seguire? E d'altra parte, le cose dolorose, del pari, non sono in quanto dolorose, cattive?

D Non so, Socrate, dice, s'e' mi bisogni rispondere senza nessuna distinzione come tu dimandi, che le cose piacevoli le sian bone tutte e le dolorose cattive: ma e' mi pare più sicuro, avendo riguardo non solo alla risposta presente, ma al-

tresi a tutta la mia vita trascorsa, che io ti risponda, che e' ci ha cose piacevoli che non sono bone, e d'altra parte ce n'ha di dolorose che non sono cattive, come ce n'ha che sono; e in terzo luogo, di quelle che non sono nè l'uno nè l'altro, nè bone nè cattive.

E piacevoli, dissi io, non chiami tu quelle che hanno del piacere o danno piacere?

Certo, dice.

Adunque, io voglio dir questo: — se, in quanto sono piacevoli, le non siano bone? — diman- E
dando con questo se il piacere stesso non sia bene?

Come tu dici, Socrate, a ogni occasione, esaminiamola; e quando la disamina ci paia venire a questa conclusione, e il piacevole ci si mostri tutt'uno col bono, e noi ne cadremo d'accordo; se no, e allora noi, ecco, ne dissentiremo (95).

E vuoi, diss'io, dirigere tu la disamina o che la diriga io?

È giusto, dice, che la diriga tu: giacchè tu hai iniziato il discorso.

Ora, ripresi, non sarebb'ella questa la via per 35a
la quale e' ci si farebbe manifesto? Alla maniera, che uno, facendo dalle fattezze l'esame d'un uomo per giudicarne sia la sanità, sia l'attitudine a qualche fatica corporea, dopo avergli guardato il viso e le mani gli direbbe — Su via, scopriti anche e mostrami il petto e le reni, affinchè io t'esamini con più sicurezza; — così io desidero qualcosa di simile in questa disamina. Visto che tu se' di questa mente circa il piacevole ed il bono, come tu dici, sento il bisogno di dirti qualcosa così: Su via, Protagora, B

scoprirmi quest'altro lato del tuo pensiero: di che mente tu sia circa la scienza? Di questa pare anche a te lo stesso che alla più parte degli uomini o altrimenti? I più hanno della scienza un cosiffatto parere, che ella già non sia una forte cosa nè imperatoria nè regia; nè di essa si formano un concetto come d'una cosa di tal sorte, anzi, spesso, quantunque l'uomo posseda la scienza, pure non lo governi la scienza, ma qualcos'altro, a volte lo sdegno, a volte il piacere, a volte il dolore, e alcuna volta l'amore, e spesso la paura, facendosi della scienza quel

C concetto che d'uno schiavo, tirata in qua e in là da tutti gli altri moventi dell'animo. Ora, a te par egli il simile della scienza, o invece, che la sia una bella cosa, e al caso di governare l'uomo, e che quando uno conosca il bene e il male, non si lascerebbe mai sforzare da nulla a fare altro di quello che la scienza comanda, ma la intelligenza basti a venire in aiuto all'uomo?

Non solo mi pare, dice, Socrate, come tu dici,

D ma anche se ad altro mai, sarebbe vergognoso a me non assentire che la scienza sia la maggiore e più potente delle umane cose (96).

E certo dici bene, dissi io, ed il vero. Ora tu sai, che la più parte degli uomini non danno retta nè a me nè a te, ma affermano, che molti conoscendo il meglio, non lo facciano, quantunque niente gl'impedisca, anzi facciano altro: e a quanti io ho dimandato (97) quale mai fosse la cagione di ciò, rispondono che per essersi lasciati sopraffare dal piacere o dal dolore o vincere da uno di quegli altri moventi che dicevo

E

or ora, fanno di tali cose quelli che le fanno.

E v'ha, dice, di ben altre volte, Socrate, che gli uomini non parlano giusto.

Ora, su via, provati insieme con me a persuadere agli uomini e insegnar loro quale sia la natura di cotesto fatto, che essi chiamano, lasciarsi vincere da piaceri e perciò non fare il meglio, ma, però, conoscerlo bene. Giacchè forse, se noi dicessimo loro che — Non dite bene, amici, ma v'ingannate, — ci dimanderebbero: — O Protagora e Socrate, ma se cotesto fatto non torna a un lasciarsi vincere dal piacere, che cosa è egli mai e che cosa dite voi che esso sia?

Ditecelo.

Ma a che, Socrate, serve di scrutinare l'opinione della più parte degli uomini, i quali dicono qualunque cosa vien loro alla bocca (98)?

Credo, dissi io, che cotesto ci conferisca alquanto a scoprire, in che relazione sia il coraggio colle altre parti della virtù. Se e' ti par dunque di stare a que' patti, che accettammo pur ora — che diriga io per la via per la quale io creda che ci si appalesi meglio — e tu tienmi dietro; ma se non vuoi, se l'hai caro, smetto.

Ma, dice, parli bene; e continua pure come hai cominciato.

XXXVI

- C Adunque da capo, dissi io, se ci dimandasero: — Or che cosa dite voi che sia quello che noi dicevamo lasciarsi sopraffare a' piaceri, — io, quanto a me, risponderei a costoro così: — Ebbene, sentite: giacchè ci proveremo a spiegarvelo Protagora ed io. Non è vero, amici; cotesto voi dite che v'accada in casi simili? che, per esempio, trascinati dal cibo, dal bere e dalla venere, che son cose piacevoli, quantunque conosciate che le siano cattive, pure, sopraffatti, vi ci abbandonate? — Direbbero di sì. — E quindi, io e tu, non dimanderemmo loro da capo: — Sotto
- D qual rispetto le chiamate voi cattive? forse perchè porgono quel tale piacere nel momento, o perchè cagionano malattie per dopo e preparano miserie e cotali altri malanni? Ovvero se anche non preparassero nessuno di questi mali per il tratto successivo, e facessero godere soltanto, non però di meno sarebbero cattive, solo per cotesta loro ubbia di far godere, qualunque pur sia la maniera? — Che altro mai, Protagora, crediamo ch'essi risponderebbero, se non che le non sono già cattive per la produzione stessa del piacere momentaneo, ma per gli effetti che ne seguono di poi, malattie e simili?
- E Io credo, dice Protagora, che i più risponderebbero così.
- Ora, col cagionare malattie, non cagionano dolori, e col cagionare miserie, non cagionano dolori?

Consentirebbero, credo io.

E Protagora ne convenne.

Ora, vi par egli, amici, come affermiamo Protagora ed io, che coteste cose non siano cattive per nessun'altra cagione se non perchè terminano in dolori e privano di altri piaceri? Consentirebbero?

A tutteddue parve il medesimo.

Ora, se da capo dimandassimo loro il contrario: — Amici, voi d'altra parte, i quali dite che delle cose bone son dolorose, non è egli di simili cose, come di esercizi ginnastici, di spedizioni di guerra, di cure fatte da' medici con bruciature e tagli e droghe e astinenze, che voi dite che le siano bensì cose bone, ma dolorose? — Direbbero di sì. 354

Parve anche a lui.

Ora, gli è per questo rispetto che voi coteste cose le chiamate bone? Perchè cagionano nel momento estreme doglie e ribrezzi? Ovvero B perchè ne nascono la salute per l'avvenire e la bona abitudine del corpo, e la salvezza delle città e l'imperio sugli altri e la ricchezza? — Direbbero di sì, credo io.

Parve anche a lui.

Cose queste, le quali son forse bone per altra cagione che perchè terminano in piaceri ed in liberazioni e scansamenti di dolori? O avete a dire un qualche altro fine al quale voi avendo l'occhio, le chiamate bone, un fine che non sia dolori e piaceri? — Direbbero di no, io C credo.

E credo di no anche io, dice Protagora.

Adunque, voi correte dietro al piacere come a bene, e sfuggite il dolore come male?

Parve anche a lui.

Cotesto, per conseguenza, voi ritenete che sia male, il dolore, e il piacere bene, dappoichè lo stesso godere allora voi dite che sia male, quando priva di piaceri maggiori di quelli che esso stesso
D dia, o prepara maggiori pene che non siano i piaceri che esso racchiude: dappoichè se chiamaste male il godere stesso per qualche altro rispetto e avendo l'occhio a qualche altro fine, ce lo sapreste indicare anche: ma non saprete.

E neanche a me n'hanno l'aria, dice Protagora.

E circa al penare non torna egli la stessa spiegazione? Allora, voi chiamate bene lo stesso penare, quando o liberi di maggiori pene di quelle ch'esso racchiude o prepari piaceri maggiori delle pene; poichè se quando chiamate bene lo stesso penare, avete l'occhio a un altro fine che a quello
E che dico io, ce lo sapreste pur dire; ma non saprete.

E Protagora: Dici bene.

Da capo, dunque, diss'io, se voi, o amici, mi domandaste: — Oh! perchè mai discorri di questo così alla lunga e sotto tanti aspetti? — Scu-
sate mi, risponderei io. Chè in primo luogo non è facile mostrare, che cosa mai egli sia quello che voi chiamate, lasciarsi sopraffare da' piaceri; di poi è appunto su questo che girano tutti gli argo-
355 menti. Però e' vi è tuttora lecito ritrattarvi, se comunque, sapete affermare che il bene sia altro che il piacere, o il male altro che la pena; o vi

basta il passare piacevolmente la vita senza dolori? Ma se vi basta, e non sapete dire che ci sia altro bene o altro male, se non quello che termina in un piacere o in un dolore, sentite quello che segue. Giacchè io vi affermo, che s'egli è così, diventi un discorso ridicolo il vostro, quando diciate che l'uomo spesso conoscendo che il male è male, pure lo fa, quantunque gli sia lecito non lo fare, tirato da' piaceri e sbalordito; e poi per opposto dite, che l'uomo conoscendo il bene, non lo vuol fare, per via de' piaceri del momento, sopraffatto da essi. B

XXXVII

Che cotesti siano discorsi ridicoli, vi sarà manifesto, se noi, in effetto, non ci serviamo più di molti vocaboli, *piacevole* e *penoso* e *bono* e *cattivo*, ma poichè s'è visto che e' non ci ha se non due oggetti, li nominiamo anche con due soli vocaboli, da prima con quelli di *bono* e *cattivo*; e di poi, da capo, con quelli di *piacevole* e *penoso*. Posto questo fondamento, diciamo pure che l'uomo conoscendo che il male è male, lo fa non ostante. Se ora uno ci dimandi perchè. — Sopraffatto, diremo. — Oh da che? ci dimanderà l'altro. — E a noi non è più lecito dire: — Dal piacere; — giacchè ha scambiato il suo nome da quello di *piacere* in quello di *bene*. Adunque, rispondiamogli pure a colui e diciamogli: — Sopraffatto. — Oh da che? dirà quello. — Dal bene, gli diremo noi, affè di Giove. — Ora C

D se chi ci interroga sia per avventura un insolente, ci riderà sul viso e ripiglierà: — Oh! la ridicola cosa ch'uno faccia il male conoscendo che è male, quantunque non lo deva fare, sforzato e sopraffatto dal bene! Dal bene, dirà, che è, a parer vostro, indegno di vincerla in voi sul male o degno? Certo che gli risponderemo indegno: altrimenti, non peccherebbe quello che noi affermiamo, si lasci sopraffare da' piaceri. — E sotto quale rispetto, dimanderà forse, de' beni non equivalgono a de' mali, o de' mali a de' beni? Sotto un altro forse, che perchè e quando gli uni sono più grandi, gli altri più piccoli; o gli uni più, E gli altri meno? — Non potremo dir altrimenti di così. — È, per conseguenza, chiaro, dirà, che per lasciarsi sopraffare voi intendete questo, prendere maggiori mali in iscambio di minori beni. — E finquì per cotesta via: ora, scambiamo da capo cotesti vocaboli di bene e di male in quelli di piacevole e penoso, e diciamo, che l'uomo fa, allora dicevamo, quello ch'è cattivo, ora diciamo, quello ch'è penoso, pur conoscendo che egli è penoso, sopraffatto da quello che è piacevole, che, 356 già s'intende, non sarebbe degno di averla vinta. Ora, quale è egli il pregio del piacere rispetto al dolore, altro che l'eccesso o il mancamento dell'uno rispetto all'altro? Il che ha luogo quando l'uno riesca maggiore o più scarso dell'altro, più o men copioso, più intenso o più rimesso. Giacchè se uno dicesse che — Socrate, ma e' differisce di molto, quello che è piacevole al presente da quello che deva essere piacevole o penoso nell'avvenire; — In altro forse, gli risponderei io,

che in piacere e in dolore? Di fatti, e' non è possibile in altro. Cosicchè come un uomo che sa pesare, messi insieme i piaceri e messi insieme i dolori, e aggiunto nella bilancia il prossimo ed il lontano, di' su quali siano di più. Giacchè quando tu pesi piaceri contro piaceri, s'ha a prendere sempre i maggiori e i più: quando dolori contro dolori, sempre i meno ed i più scarsi; ma quando piaceri contro dolori, se le pene si vedano superate da' piaceri, o sia le vicine da' piaceri lontani o sia le lontane da' piaceri vicini, si deve pur fare quell'atto, in cui si trovi questo eccedente; ma quando invece i piaceri siano superati dalle pene, non si deve fare. O che la non istia così forse, o amici? So che non potrebbero dire altrimenti.

E anche a lui parve il medesimo.

Ora, poichè la sta pur così, rispondetemi a questo, dirò. Le stesse grandezze non v'appaiono all'occhio da vicino maggiori, da lontano minori? o no? — Diranno di sì — E degli oggetti grossi e numerosi, del pari? E delle voci uguali da vicino più forti, da lontano più fiacche? — Direbbero pur di sì. — Ora, se la felicità nostra stesse in ciò, nel fare e sceglierci le lunghezze grandi, e nello schivare e non fare le piccole, quale sarebbe la salvezza della vita nostra? L'arte del misurare, o la guida di quello che appare? O questa ci forvierebbe, e ci farebbe prendere spesso e lasciare le stesse cose, ed alternare i pentimenti così nel fare come nello scegliere lunghezze grandi e piccole; mentre l'arte del misurare esautorerebbe cotesta apparenza, e chia-

E rendo il vero, accheterebbe l'anima omai salda sul vero, e salverebbe la vita? — non converrebbero qui que' nostri amici che l'arte del misurare sia quella che ci salvi? o un'altra?

L'arte del misurare, ne convenne.

Ma oh che? se la salvezza della vita nostra stesse nella scelta del pari e del dispari, nel risolvere quando occorra scegliere il più e quando il meno, sia comparandoli ciascuno con sè stesso, sia l'uno coll'altro, o che stiano vicino, o lontano, che cosa mai ci salverebbe la vita? Non
357 una scienza forse? E non appunto una scienza del misurare, poichè l'arte sta nel bilanciare eccesso e difetto? E poichè è del dispari e del pari, un'altra forse che l'aritmetica? — Ne converrebbero con noi gli amici: o no?

Anche a Protagora parve che ne avrebbero convenuto.

Bene sta, amici. Ora, poichè v'è parso che la salvezza della vita nostra stia nella retta scelta del piacere e del dolore, più copioso o più scarso, più grande o più piccolo, più lontano o più vicino, non appar egli in primo luogo, che la dipenda da un misurare, consistendo in uno studio d'un eccesso e d'un difetto o d'una eguaglianza reciproca? — Ma è necessario. — E poichè dipende da un misurare, è pur necessario che sia un'arte e una scienza. — Consentiranno. — Quale arte mai e scienza sia dessa, lo vedremo poi; ma che la sia scienza, è quanto basta alla dimostrazione, che ci bisogna fare a me e a Protagora circa le cose delle quali c'interrogaste. C'interrogaste se vi rammentate, quando noi

convenivamo insieme che niente ci fosse più potente della scienza, ma fosse essa quella la quale, C
dove che si trovi, l'ha sempre vinta e sul piacere e su tutti gli altri moventi; e voi dicevate che il piacere la vince spesso lui anche in un uomo che sa; e poichè noi non ne convenivamo con voi, ci faceste questa interrogazione: — O Protagora e Socrate, ma se cotesto fatto non torna a un lasciarsi sopraffare dal piacere, ma che è mai, e che cosa dite voi che esso sia? Ditecelo. — Ora, se noi subito v'avessimo risposto: — Un'ignoranza, — voi vi sareste burlati di noi; ora, se ci burlate, vi burlereste di voi medesimi. Giacchè ne avete convenuto anche voi, che pecchino per difetto di scienza quelli che peccano nella scelta dei piaceri e de' dolori: — che vuol dire, de' beni e de' mali: — e non solo di scienza, ma avete ancora convenuto più in là, che sia d'una scienza di misura. Ora, un'azione in cui si pecca per manco di scienza, lo sapete bene anche voi che la si fa per ignoranza. Di E
maniera che il lasciarsi sopraffare da' piaceri significa questo, un'ignoranza e della più grande. Della quale Protagora si proclama medico e Prodico e Ippia anche loro; e voi, per il credere che significhi altro che un'ignoranza, nè andate voi stessi nè mandate i vostri figlioli da' maestri di quella scienza, da cotesti sofisti, supponendo che la non si possa insegnare; così, tenendo conto del denaro, e non dandolo a costoro, fate male i fatti vostri e privati e pubblici.

XXXVIII

358 E questo avremmo risposto alla folla; ora, però, insieme con Protagora, interrogo voi, Ippia e Prodico — giacchè siete a parte del discorso anche voi — s'è vi pare che io dica bene o m'inganni.

A tutti parve che io avessi detto bene, e come!

Per conseguenza, voi convenite, dissi io, che il piacevole sia bene, ed il penoso male. E qui, io scongiuro la scienza sinonimica di Prodico costì; giacchè q che tu dica *piacevole* o *dilette-*
B *vole* o *giojoso* o di dovunque e comunque sia il vocabolo che ti piace di usare, rispondi pure con quello a ciò che intendo io.

E Prodico, ridendo, assentì, e così gli altri.

E che cosa vi par egli, o amici, dissi, di questo? Tutte le azioni proprie del vivere senza dolori e piacevolmente, non sono belle? Ed un bell'atto non è buono e giovevole?

Gliene parve lo stesso.

Se per conseguenza, dissi io, il piacevole è bene, nessuno il quale sappia o creda che ci siano cose migliori di quelle che egli fa, e le può anche, non di meno fa queste, potendo le migliori;
C ed il lasciarsi vincere non è altra cosa che ignoranza, nè il vincersi altro che sapienza.

Parve a tutti il medesimo.

E oh! che? L'ignoranza non dite voi che sia qualcosa di simile? Avere opinione falsa e ingannarsi su oggetti di gran conto?

Anche di ciò parve il medesimo a tutti.

Adunque, diss' io, a' mali, non è vero, nessuno ci va incontro di suo grado, nè a ciò che egli creda esser male? E questo, si vede, non ha luogo nell'umana natura, volere andare incontro a ciò che uno creda male, anzichè al bene; e quando uno sia, costretto a scegliere di due mali l'uno, non mai sceglierà il maggiore, potendo il minore.

Di tutte queste cose parve il medesimo a tutti noi.

Oh! che dunque? dissi io, chiamate voi nulla timore e paura? E quello stesso che io, eh? Io dico a te, Prodico. Io chiamo così l'aspettazione d'un male, sia che voi chiamiate paura, sia timore cotesto.

A Protagora e a Ippia parve che cotesto fosse e timore e paura, ma a Prodico timore sì, paura no.

Ma non importa, Prodico, ripresi io; bensì questo. Se è vero quello che precede, ci sarà uomo al mondo che voglia andare incontro a ciò che egli teme, potendo a ciò che non teme? O è impossibile dietro quello di cui s'è convenuto? Giacchè ciò che teme, s'è convenuto ch'egli lo creda male; e ciò che uno crede male, nessuno ci vuole andare incontro nè pigliarselo di suo grado.

E anche in questo consentirono tutti.

XXXIX

359 Messo, o Prodico e Ippia, dissi io, cotesto
fondamento, si difenda pure Protagora costì sulla
risposta che egli ha dato in principio, e mostri
di che maniera la sia giusta, non già quella in
principio affatto; quando di cinque che fossero
le parti della virtù, disse che nessuna sia come
l'altra, anzi ciascheduna abbia una sua propria
funzione; non è già questa la risposta che in-
tendo io, ma quella che venne dopo, giacchè
dopo affermò, che quattro bensì siano abbastanza
simili l'una all'altra, ma una differisca di molto
B dalle rimanenti, il coraggio. E aggiunse che
l'avrei conosciuto a questo indizio. — Di fatti,
Socrate, tu troverai uomini empissimi e scio-
peratissimi e ignorantissimi, pure coraggiosis-
simi; con che conoscerai, che il coraggio dif-
ferisce di molto dalle altre parti della virtù. —
Ed io subito fin d'allora rimasi affatto stupito
dalla risposta; e molto più ora, dopo aver trattato
cotesto soggetto con voi. Cosicchè io lo inter-
rogai, se egli chiamasse audaci i coraggiosi. —
Ed egli — Anzi, precipitosi, dice. — Ti ram-
C menti, dico, Protagora, d'aver risposto così?

Assenti.

Su via, dico. Spiegaci a che cose tu dica
che si precipitino i coraggiosi. A quelle stesse
forse che i vili?

Risponde di no.

Dunque, ad altre?

Ed egli: — Sì.

I vili vanno alle imprese sicure, i coraggiosi alle temibili, non è vero?

E' si dice pure così dagli uomini, Socrate.

Vero, dico, ma non dimando questo; bensì D
tu, a che cose tu dici che i coraggiosi si precipitino? Alle temibili, credendo che ci sia da temerne o a quelle che non sono tali?

Ma cotesto, dice, co' ragionamenti che tu hai fatto or ora, s'è dimostrato che sia impossibile.

Anche su ciò, rispondo io, dici il vero; di maniera che se cotesto si è dimostrato a dovere, nessuno va a imprese, che creda temibili, poichè si è trovato che il lasciarsi vincere equivale ad ignoranza.

Assenti.

Ma tutti invece vanno a imprese sicure, così i E
vili come i coraggiosi, e per questo rispetto vanno alle stesse imprese i vili e i coraggiosi.

Ma però, dice, Socrate, le imprese a cui vanno i vili, sono affatto le contrarie di quelle a cui vanno i coraggiosi. Ecco, alla guerra gli uni vogliono andare, gli altri non vogliono.

Essendo egli bello, dico, o brutto l'andarci?

Bello, dice.

Ora, se bello, siamo convenuti dianzi che sarebbe anche bono. Giacchè si è convenuto, che le azioni belle siano tutte bone.

Dici vero, e a me certo, pare sempre così. 360

E bene, dissi io: ma quali tu dici non vogliono andare alla guerra, essendo l'andarci una bella e bona cosa?

Ed egli: — I vili.

Ora, ripiglio io, s'egli è bello e bono, non è anche piacevole?

Almeno ne siamo rimasti d'accordo, dice.

Ora, è egli conoscendolo, che i vili non vogliono andare al più bello e al meglio e al più piacevole?

E anche qui, se convenissimo di cotesto, dice, distruggeremmo gli accordi già fatti.

E oh! che il coraggioso? Non va egli al più bello e al meglio e al più piacevole?

È necessario, dice, convenirne.

B Adunque, insomma, i coraggiosi provano timori non brutti, quando temono, nè nutrono brutte fiducie?

Vero, dice.

Però se non brutte, belle, non è vero?

Assenti.

E se belle, anche bone?

Sì.

Adunque, i vili da parte loro, e gli audaci e i furiosi hanno al contrario brutti timori e nutrono brutte fiducie?

Assenti.

E s'affidano in brutte e cattive azioni per altra cagione che per ignoranza e imperizia?

Per questo, dice.

C O che ora? quello per cui i vili son vili, lo chiami tu viltà o coraggio?

Viltà io, dice.

E non ci sono apparsi vili per l'ignoranza di quello che sia temibile?

Appunto, dice.

È quindi per via di cotesta ignoranza ch' essi son vili?

Assenti.

Ed è la viltà, s' è da te concesso, quello per cui sono vili?

Ne convenne.

Sicchè viltà non dovrebb'essere l'ignoranza di quello che sia e non sia temibile?

Accennò di sì.

Ma il coraggio, dissi io, è pur contrario alla viltà?

D

Affermò.

Ora, la sapienza di ciò che sia e non sia da temere, non è contraria all'ignoranza di questo?

E qui ancora accennò.

E l'ignoranza di questo è viltà?

E qui accennò assai a fatica.

Coraggio, adunque, è la sapienza di ciò che sia e non sia da temere, la quale è contraria all'ignoranza di questo?

E qui, non volle più neanche accennare, ma tacque.

Ed io: — Oh! che, Protagora, tu nè affermi nè neghi quello che io ti dimando?

Va avanti, dice, da te.

Dopo averti, però, ripresi io, dimandata un'altra cosa sola: se ora, come in principio, ti paia tuttora che ci siano degli uomini ignorantissimi e pure coraggiosissimi.

E

Egli ha l'aria, dice, d'un puntiglio il tuo, Socrate, che sia io quello che risponda. Ebbene, fo a tuo modo, e dico che dietro quello di cui si è convenuto, e' mi pare che sia impossibile.

XL

No, davvero, dissi, io non fo tutte queste dimande con altra intenzione che con quella di discernere, che uscita ci sia dalle questioni che concernono la virtù e che mai sia essa stessa in sè, la virtù. Giacchè so, che col chiarire
361 questo diventerebbe più che mai manifesto quello, circa cui io e tu abbiamo sciorinato tutteddue un lungo discorso, io sostenendo che la virtù non si possa insegnare, tu che si possa. E a me pare, che l'esito d'or ora de' nostri ragionamenti, come se fosse un uomo, ci accusi e ci rida sul viso; e se acquistasse voce, direbbe, che — Siete davvero assurdi, Socrate e Protagora. Tu, che hai sostenuto da prima che la
B virtù non si possa insegnare, ora sei sollecito a tuo danno, sforzandoti di provare, che ogni cosa è scienza, tanto la giustizia quanto la saviezza e il coraggio, che è appunto la maniera di far meglio apparire che la virtù si possa insegnare. Giacchè se fosse qualcos'altro che scienza la virtù, come Protagora si sforzava di dire, senza dubbio la non sarebbe insegnabile; ma se ora si scopre che la sia scienza in tutto e per tutto, come tu pretendi, Socrate, vorrà essere un miracolo ch'ella non si possa insegnare. Protagora,
C la si possa insegnare, ora ha l'aria d'essere per contra sollecito, che l'apparisca d'aver natura

d'ogni altra cosa piuttosto che di scienza; ed è appunto così che meno la si potrebbe insegnare. Ora io, Protagora, m'accorgendo di tutto cotesto terribile su e giù continuo di asserzioni, mi struggo di vederle mettere in chiaro; e vorrei pure, penetratovi ben dentro, uscirne a contemplare la virtù, che cosa mai essa sia, e allora tornare di nuovo a considerare se la si possa insegnare o se no, per timore che nella disamina non ci avesse — chi sa? — a frodare quell'Epimeteo (99), alla maniera che ci ha trascurati nella distribuzione, secondo tu dici. Ora, a me, anche nel racconto mi piacque più Prometeo che Epimeteo; e appunto dietro l'esempio di quello e provvedendo per il meglio della vita propria, io m'affaccio in tutte coteste questioni, e se tu fossi disposto, — quello che ti dicevo da principio, — con nessuno al mondo le studierei più volentieri che con te.

E Protagora, Io, Socrate, dice, lodo il tuo ardore e la tua maniera di condurre i ragionamenti. Giacchè in tutto il resto io non credo d'essere un cattivo uomo, e invidioso nessuno meno di me; anzi, di te ho appunto detto a parecchi che di quanti io ho occasione di vedere, io ammiro te sopra tutti, e tra quelli dell'età tua (100), di gran lunga; e affermo che non sarei punto stupito, se tu riuscissi uno degli uomini riputati in sapienza. Cosicchè questi soggetti finiremo di trattarli quando tu voglia, un'altra volta; oramai è tempo di volgersi a qualche altra cosa.

Ma, ripresi io, così s'ha a fare, se così pare a te. Anche per me è tempo da un pezzo di andare dove avevo detto, e poi, per far piacere a Callia il bello (101), sono rimasto.

Queste cose dette e sentite, andammo via.



APPENDICI

APPENDICI

Appendice prima

IL CARME DI SIMONIDE

I

LA SUA COMPOSIZIONE

I versi del carme, qualunque l'ordine ne fosse in questo stesso, son citati in Platone nell'ordine che segue:

- 339 B. (344 A. εὐθὺς τὸ πρῶτον τοῦ ᾄσματος)
ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν
χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νοῦ τετράγωνον, ἄνευ
ψόγου τετυγμένον.
- 344 A. (οἷόν τε μεντοὶ ἐπὶ γε χρόνον τινά)
- 339 C. (προιόντος τοῦ ᾄσματος)
οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται
καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλε-
πὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι.
- 341 E. (εὐθὺς τὸ μετὰ τοῦτο ῥῆμα)
θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας.
- 344 C. (θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας)
ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὃν ἂν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ.

I versi 339 E, 341 E, 344 C sono considerati rispetto a' primi 339 B, come collocati dopo

poche altre cose; λέγει γὰρ μετὰ τοῦτο (cioè dopo il principio) ὀλίγα διελθών.

- 344 E. πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακὸς δ' εἰ κακῶς.
- 345 C. ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοί εἰσιν οὓς ἂν οἱ
θεοὶ φιλῶσιν.
- 345 C. (τὰ ἐπιόντα τοῦ ἄσματος)
τοῦνεκεν οὐ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατόν
διζήμενος κενεὰν ἐς ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν
αἰῶνος βαλέω,
πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδοῦς ὅσοι καρ-
πὸν αἰνυμεθα χθονός·
ἔπειθ' ὅμῃν εὐρὼν ἀπαγγελέω
- 345 D. πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω
ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ
μηδὲν αἰσχρὸν· ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται
- 346 C. ἔμοιγ' ἐξαρκεῖ ὅς ἂν μὴ κακὸς ᾖ
μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος,
εἰδώς γ' ὀνησίπολιν δικήν, ὕγιής ἀνὴρ·
οὐ μιν ἐγὼ μωμήσομαι·
οὐ γὰρ εἰμι φιλόμωμος
τῶν γὰρ ἡλιθίων ἀπείρων γενέθλα,
- 346 C. πάντα τοι καλὰ, τοῖσι τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.

Però, quantunque i versi 345 D siano citati avanti a gli ultimi 346 C, si può dubitare, che invece fossero dopo, poichè Platone dopo citati questi ultimi continua: οὐ τοῦτο λέγει, ὥς-περ ἂν εἰ ἔλεγε πάντα τοι λευκά, οἷς μέλανα μὴ μέμικται· γελοῖον γὰρ ἂν εἶη πολλαχῇ· ἀλλ' ὅτι αὐ-τὸς καὶ τὰ μέσα ἀποδέχεται ὥστε μὴ ψέγειν· καὶ οὐ ζητῶ, ἔφη, πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐ-

ρυσθοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός, ἔπειθ' ὁμῶν ἐδρών ἀπαγγελέω· ὧς-
τε τούτου γ' ἕνεκα οὐδέν· ἐπαινέσομαι, ἀλλὰ μοι
ἔξαρχεῖ, ἄν' ἧ μέσος καὶ μηδὲν κακὸν ποιῇ, ὧς ἐγὼ
παντας φιλέω καὶ ἐπαίνημι ὅς-
τις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχροῦ.

Ad ogni modo, è bene osservare, che la ripetizione che fa Platone dei versi 345 D dopo quelli 346 C., disciogliendoli nella sua prosa e giovandosene a meglio intendere questi ultimi, non prova per nessun modo che fossero collocati dopo, anzichè prima; poichè alla migliore e più sicura intelligenza di alcuni versi d'un poeta ci si può servire così di versi che li precedono come di versi che li seguono; e nelle parole di Platone non v'ha nessun accenno ad una collocazione anzichè all'altra (1).

Lo Schleiermacher (2) ha per il primo distinto dalle parole platoniche quasi tutte quelle che appartengono in proprio a Simonide; dico quasi tutte perchè già gl'interpreti anteriori avevano sceverate dall'altre quelle che si vedevano alla prima e senz'alcun dubbio essere del poeta; e Schleiermacher stesso nè nessun altro attribuisce al poeta quelle che ho poste in parentesi dopo i primi due versi. L'Heyne nel 1764 aveva tentato prima questa separazione; ma l'aveva compiuta con meno successo e perfezione (3); e s'era studiato di costituire i versi, distribuendoli in cinque strofi mal definite di cinque versi ciascuna, con una lacuna, non sapeva di quanti dopo il terzo verso. Era nel parer suo, un carme polischematisto o choriambico misto.

G. Hermann (4) nel 1810 accogliendo i suggerimenti dello Schleiermacher rispetto al numero e qualità di parole, che dovessero attribuirsi a Simonide, le distribui in due strofi seguite da un epodo; e una terza strofa, cui avrebbe dovuto seguire una quarta strofa ed un secondo epodo. Le strofi compose di undici versi; l'epodo di sette o nove, giacchè l'ultimo si sarebbe potuto anche dividere in due. Alla prima strofe egli credeva mancassero sette interi versi. Quanto al metro, solo rispetto a quello del primo verso delle strofi s'accordò col Boeck, che ritentò dopo lui.

Questi, in effetto, nel 1811 (5) giudicò che l'Hermann avesse ben distinte le strofi e l'epodo, ma non i versi onde quelle e questi si componevano. Si contentò di costituire quelli delle strofi nel seguente modo:

$\begin{array}{l}
 \text{—} \cup \cup - \cup \cup - \cup \cup - \text{—} \cup \cup - \text{—} \cup \cup - \text{—} \\
 \times \text{—} \cup \cup - \cup \cup - \cup \cup - \times \cup \cup - \cup \cup - \cup \cup - \text{—} \cup \cup - \\
 \cup \cup - \cup \cup - \times \cup \cup - \cup \cup - \cup \cup - \times \cup \cup - \cup \cup - \cup \cup - \\
 \times \cup \cup - \cup \cup - \times \cup \cup - \cup \cup - \\
 \times \text{—} \cup \cup - \times \cup \cup - \cup \cup - \\
 \cup \cup - \cup \cup - \\
 \times \cup \cup - \cup \cup - \text{—} \cup \cup - \cup \cup - \cup \cup -
 \end{array}$

Alla prima strofe sarebbero mancati, secondo questo sistema, cinque versi.

Lo Schneidevin nel 1835 (6) accettando la misura del Boeck rispetto alle strofi, costituì l'epodo in conformità di queste, non accogliendo se non solo per i due primi versi di esso la misura proposta dall'Hermann. Gli risultò così:

οὐ γὰρ ἐγὼ φιλόμωμος.

Τῶν γὰρ ἡλιθίων ἄπειρων γενέθλα.

Πάντα τοι καλὰ, τοῖσι τ' αἰσχροῖα μὴ μεμικται·

Στροφὴ β'

Τοῦνεκεν οὔ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν

διζήμενος, κενεὴν ἐς ἄκρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶ-
[νος βαλέω,

πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύ-
"Επειτ' ὕμνιν εὐρὺν ἀπαγγελέω. [μεθὰ χθονός.

Πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω,

ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ

μηδὲν αἰσχρὸν· ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μαχονται.

Il Bergck, nel 1867 (7) è andato in un altro parere. Egli non crede, che la terza strofe sia un epodo; nè che quindi manchi una quarta strofe ed un secondo epodo. Reputa non appartenere a Simonide, bensì a Platone le parole — ἔμοιγ' ἐξαρ-
κει — colle quali quest' epodo è fatto principiare dall' Hermann e dallo Schneidewin; e così le altre — οὐ γὰρ ἐγὼ φιλόμωμος, — che ne formano, secondo quest' ultimo, il quinto verso; e secondo il primo, nella forma — οὐ γὰρ φιλόμωμος —, il sesto. E delle parole che restano, il Bergck forma la prima strofe; nella quale e in due altre egli crede compiuto il carme monostrofico. Lo schema metrico delle strofi non è d'altra parte per lui in tutto il medesimo che per il Boeck; bensì, va costituito così:

/ u u - u u - u u -
 u u / - x u / u u - u - x u / u u - u - / u -
 u u / u - x u / u u - u - x u / u u - u -
 u u / u - x u / u u -
 - / u - x u / u u -
 - / u - x u / u u -
 u / - u u -
 x u / u u - - / u - u -

E il carme prende questa forma:

Στροφὴ α'

Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι
 χαλεπὸν χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νοῦ τετράγωνον,
 [ἄνευ φόγου τετυγμένον·
 ὅς ἂν ἢ κακὸς μὴδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδὼς γ' ὀνη-
 ὀγιῆς ἀνὴρ· οὐδὲ μὴ μιν ἐγὼ [σίπολιν δίκαν,
 μωμήσομαι· τῶν γὰρ ἡλιθίων
 ἀπειρῶν γενέθλα.
 πάντα τοι καλὰ, τοῖσι τ' αἰσχροῖα μὴ μέμικται.

Στροφὴ β'

Οὐδὲ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον
 νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χα-
 [λεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι.
 Θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχῃ γέρας· ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι
 [μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
 ὃν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλῃ.
 πράξαις γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
 κακὸς δ', εἰ κακῶς (τις)·
 καὶ τὸ πλεῖστον ἄριστοι, τοὺς θεοὶ φιλέουσιν·

Στροφή γ'

Τοῦνεκεν οὐποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι
 θυνατὸν διζήμενος, κενεὴν ἐς ἄπρακτον ἐλπίδα μοι-
 ραν αἰῶνος βαλέω,
 πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυδοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύ-
 ἐπὶ τ' ὅμμιν εὐρύων ἀπαγγελέω. [μεθὰ χθονός.
 Πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω,
 ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ
 μηδὲν αἰσχρὸν, ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μαχονται.

L' Hartung, di cui non ho notizia se non dal libro citato del Bergck, consentì con questo nel rigettare l'*epodo*, ma volle che le strofi fossero quattro: e delle prime restassero soli due versi, i due primi; e la quarta fosse questa:

Οὐδ' ἂν ἔγωγε, μέσσως λεγόντ' ἀλαθὲς,
 διὰ ταῦτ' οὐ -
 πως, ὦ Πιττακε, σ' ἔψεγον.
 εἰμὶ δ' οὐ φιλόμωμος· ἐξαρκεῖ δὲ μοι
 ὅς ἂν ἦ κακὸς μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰ -
 ῥῶς δ' ὀνησίπολιν δίκαν,
 ὕγι᾽ ἂν ἄνῃρ. ἧ μὴν οὐ μιν ἐγὼ μωμήσομαι. τῶν
 ἀπείρων γενέθλα. [γὰρ ἡλιθίων
 πάντα τοι καλὰ τοῖσι τ' αἰσχρά γε μὴ μέμικται.

Il Blass per ultimo, nel 1872 (8) s' accosta al Bergck nel rigettare l'*epodo*, e all' Hartung nel volere che le strofi siano quattro, e della prima restino i due primi versi soli; ma crede, che alla seconda invece i due primi manchino; e colloca in questa quei versi, che si leggono a p. 346 C; e che invece all' Hermann ed allo Schneidewin son parsi un *epodo* da collocare in terzo luogo, e il Bergck ha

collocato nella prima strofe, l' Hartung nella quarta. Egli torna d'altra parte a' versi, come li misurava il Boeck, sicchè il carme va letto, secondo lui, così:

Στροφὴ α

Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν,
χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόφ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου
[τετυγμένον.

(Mancano cinque versi).

Στροφὴ β'

(Mancano due versi).

ὅς ἂν ἢ κακὸς μὴδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδὼς γ' ὄνησί-
ὑγιῆς ἀνὴρ· οὐδὲ μὴ μιν ἐγὼ [πολὺν δίκαν
μωμήσομαι· τῶν γὰρ ἡλιθίων
ἀπείρων γενέθλα.
πάντα τοι καλὰ, τοῖσι τ' αἰσχροῖα μὴ μέμικται.

La strofe terza è identica coll'antistrofe, e la quarta colla strofe seconda dello Schneidewin.

II

L'INTERPRETAZIONE DI PROTAGORA E DI SOCRATE.

Per giudicare quale di queste collocazioni delle strofi e dei versi sia da approvare, non v'ha altro mezzo se non di leggere molto attentamente Platone; ch'è il solo dal quale noi abbiamo notizia del carme. Poichè Diogene Laerzio (9) pare di non averne avuta cognizione se non da lui; e d'averlo altresì letto molto di corsa; giacchè attribuisce a Pittaco anche le parole ultime: ἀνάγκη

ὁ ὁδὸς θεοὶ μάχονται, che son certamente di Simonide.

La quistione che fa Protagora per la prima, è questa: se Simonide si contradica nell'affermare da una parte lui stesso, che sia difficile l'essere un uomo buono, e nel censurare d'altra parte Pittaco, perchè egli affermi che sia difficile l'essere un uomo buono. Con quella prima sentenza il carme comincia: e la censura si trova poco più oltre.

Socrate scioglie questa contradizione coll'osservare, che Simonide non afferma già che la difficoltà stia nell'essere un uomo buono, bensì nel diventarlo, γενέσθαι; dove Pittaco dice, che la difficoltà stia nell'essere un uomo buono: laddove questo, non che difficile, è oltremodo facile; di che porta a prova un passo d'Esiodo. Se non che Socrate assegnando questa ragione alla censura di Simonide, non ha punto riguardo a quella, che è data da Simonide stesso: il quale trova a censurare nel motto di Pittaco, che egli dica soltanto difficile ciò che in verità è impossibile all'uomo, ma soltanto privilegio di Dio. E Protagora, senza riferirsi neanche lui alle parole di Simonide, obietta appunto la difficoltà somma di quello che Pittaco dice appunto difficile, ma che Socrate aveva preteso, fosse, nel parere di Simonide, invece facile. Dalla quale obbiezione Socrate non si distriga, se non rispondendo da burla, che nel motto di Pittaco Simonide abbia inteso *dijū ile* in senso di *cattivo*; sicchè biasima Pittaco d'aver detto che sia *cattiva* cosa l'essere un uomo buono.

Da questa prima conversazione noi sappiamo, quindi, soltanto, che i versi in cui è allegata la sentenza di Pittaco, seguono quelli nei quali Simonide esprime la sentenza sua; che il carme comincia con questi; e che Simonide trova a ridire alla sentenza di Pittaco, pure esprimendone per conto suo una che non s'intende bene in che sia diversa da quella.

Segue l'esposizione di Socrate di tutto il carme. Che questo non fosse facile a intendere, lo mostra egli stesso col dire che ci ha meditato molto (339 B). Egli comincia dal sostenere, che il carme sia diretto a biasimare il motto di Pittaco, che sia difficil cosa essere un uomo buono. Una simile intenzione egli la scovre nel *μὲν* del primo verso, che ne pone la sentenza in relazione a un'altra che deve seguire; e nell'*ἀλαθέως*, che, secondo lui, qualifica non *ἀγαθόν*, bensì *χαλεπόν*; sicchè il poeta voglia dire, non già che sia difficile l'essere un uomo veramente buono, ma bensì che sia veramente difficile l'essere un uomo buono. Al che c'è da osservare che, se il *μὲν* pone di certo quella sentenza in relazione coll'altra che segue, questa relazione però non è necessariamente di opposizione: e quanto all'*ἀλαθέως* è chiaro, che non bisogna congiungerlo nè con *ἀγαθόν* nè con *χαλεπόν*, bensì con *γενέσθαι*; sicchè il senso sia, che il diventare veramente un uomo buono è difficile.

Ad ogni modo, Socrate afferma, che le parti seguenti del carme attestano, *τὰ ἐπιόντα πάντα μαρτυρεῖ*, 344 A, che il *μὲν* e l'*ἀλαθέως* vanno intesi a suo modo.

E la prima prova di questa sua affermazione Socrate non la dà colle parole del poeta, bensì colle sue; però, pare che così lo Schleiermacher, come quelli che hanno tentato di restaurare il carme Simonideo, hanno trascurato di avvertire, che in codeste parole di Socrate è espresso un concetto che doveva essere stato espresso altresì dal poeta quantunque con parole più o meno dissimili. Il concetto è questo, che quantunque sia difficile il diventare davvero un uomo buono, come è detto ne' primi due versi, pure per alcun tempo si possa: *οἷόν τε μέντοι ἐπὶ γε χρόνον τινα*, 344 C. Se questa mia congettura è ragionevole, se ne ritrae 1° che la prima strofe doveva dopo quei primi due versi averne altri nei quali era espressa questa temporaneità o, sto per dire, instantaneità d'uno stato di bontà nell'uomo: 2° che la distinzione, per Simonide, tra il *γενέσθαι* e l'*εἶναι* sta in questo, che il primo esprime l'apparire, il sussistere ad intervalli della bontà nell'uomo, in definiti tempi e circostanze; dove l'essere ne esprime la continuità e la costanza e l'inerenza, come a dire, perpetua, essenziale (10).

Socrate segue a dimostrare come tutto il carme miri alla censura di Pittaco. In effetto, Simonide, dopo avere espresso ch'egli ne rigetta la sentenza, ne dice il perchè: una siffatta dignità non potrebbe appartenere se non a Dio solo, — *Θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι τὸ γέρας*, 344 C; quant'al l'uomo non v'ha modo, ch'egli non sia cattivo, quando l'opprime una sventura senza riparo,

ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, ὃν ἂν ἀμή-
χανος συμφορὰ καθέλῃ, 344 C.

Qui Socrate attacca una sua considerazione su chi sia quello cui una sventura simile possa colpire; ma questa non muta nulla nella sua intelligenza del carme. Egli crede, che una sventura senza riparo non può toccare quello che sarebbe senza riparo contro tutte; bensì quello, che, avendo riparo contro parecchie, pure sia colto da una, contro cui non ha salvamento. E colui il quale ha riparo contro parecchie, è colui il quale sa l'arte di regolarsi e si regola con quella; sicchè non è sopraffatto che nei casi nei quali essa non basta; per esempio, un nocchiere da una tempesta di siffatta violenza, che l'arte sua non vi trovi scampo.

Le parole del carme che seguono, dov' è detto che ogni uomo quando gli va bene, è buono, cattivo se gli vada male, πράξας μὲν γὰρ εἰς πᾶς ἄνθρωπος ἀγαθός, κακὸς δ' εἰς κακῶς 344 E. — sono chiaramente connesse colle precedenti, 344 C; e le ultime, che chiudono il § XXX, 345 C formano di certo la chiusa della strofe; — e sono per il più tempo ottimi quelli che gli Dii amano: ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοι εἰσιν οὗς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν.

Anche qui Socrate intreccia considerazioni sue, intese del pari a mostrare che quello cui gli va bene, è chi sa, e quello cui gli va male, è chi non sa; e solo chi sa e perciò è buono, si possa ritrovare in un caso a non sapere, e perciò diventare cattivo. Egli, come notavo più su, intende, che Simonide ammetta l'alternativa di male e di bene nell'uomo, e neghi quello che Pit-

taco, nel suo parere, affermerebbe, la possibilità, cioè e perciò la mera difficoltà, d'una bontà continua nell'uomo stesso.

Il concetto sinora espresso nel carme, — cioè che Pittaco erri a dire difficile ciò che in verità è impossibile e a disconoscere quello che davvero si deva riputare soltanto difficile, ch'è assai meno — è ancora meglio confermato, dice Socrate, da' versi che seguono. E qui si badi, che Socrate per indicare questi versi che seguono, usa la stessa frase che ha usato più su. In effetto più su ha detto, che τὰ ἐπιόντα πάντα, 344 A attestano la verità della sua interpretazione e qui dice che τὰ ἐπιόντα τοῦ ἄσματος, 345 C continuano a svilupparne il concetto. Nel primo luogo questa locuzione si riferisce a tutto il carme che segue; nel secondo, alla parte del carme che immediatamente segue (11).

I versi che seguono sono quelli che formano la seconda strofe secondo Schneidewin, la terza secondo Bergck, la quarta secondo Blass. Il poeta vi dice, che per questo, cioè perchè gli è impossibile il ritrovarlo, egli non andrà cercando invano un uomo immacolato, e loderà ed amerà, chiunque non commetta per suo volere niente di turpe; poichè contro la necessità neanche gli Dei combattono.

Anche qui Socrate torce il senso del poeta perchè non vi si contenga una obbiezione contro la sua dottrina, che nessuno faccia il male per volontà sua, bensì per ignoranza: sicchè pretende, che il poeta dica di sè, ch'egli loderà volentieri

chi non operi il male; ma già che egli loderà chi non operi il male volentieri o per suo volere.

Però, anche questa interpretazione od osservazione non altera l'esposizione generale del carme; il quale si conclude con una sentenza, raccolta davvero da tutto lo sviluppo precedente e che lo chiude a dovere, cioè che il poeta si contenta che l'uomo non sia cattivo e disadatto troppo, giacchè non ama di fare il censore, e poichè è infinita la schiera degli sciocchi, gli basta che uno non ne sia. Tutto è bene quello che non è misto di male.

Se Socrate giunto così alla fine del carme, ritorna sui versi precedenti a questi ultimi, non è già perchè nel carme quelli che egli ha citati dopo, fossero prima, ma perchè l'ultima sentenza gli pare che abbia bisogno di schiarimento e questo non lo ritrova, se non nei versi che precedono la strofe di cui questa sentenza, come di tutto il carme, è la chiusa.

Adunque, il carme, nel parer mio, va ordinato così:

Principio della prima strofe, cui manca la fine:
 Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν, χερσὶ
 τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγ-
 μένον... οἷον τε μέντοι ἐπὶ γε χρόνον τινά:

Seconda strofe: Οὐδὲ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττά-
 κειον νέμεται καιτοὶ σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον.
 Χαλεπὸν φάτο ἐσθλὸν ἔμμεναι. Θεὸς ἂν μόνος ἔχοι
 τοῦτο γέρας· ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμε-
 ναι· ὃν ἂν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ. Πράξις μὲν

γάρ εἰ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακός δ' εἰ κακῶς ἐπι-
πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοι οὗς οἱ θεοὶ φιλῶσιν.

Terza strofe: Τοῦνεκεν οὐποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσ-
θαι δυνατόν διζήμενος κενεᾶν ἐς ἄπρακτον ἐλπίδα
μοῖραν αἰῶνος βαλέω, πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρε-
δοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός. Ἐπειθ' ὅμιν
εὐρὼν ἀπαγγελεύω. Πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω,
ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρὸν. Ανάγκη δ' οὐδὲ
θεοὶ μάχονται.

Quarta strofe, mancante del principio: Ἐμοι
γ' ἐξαρκεῖ ὅς ἂν μὴ κακός ἢ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος,
εἰδώς γ' ὀνησίπολιν δίκαν ὕγιᾶς ἀνὴρ. Οὐ μιν ἐγὼ
μωμήσομαι· οὐ γάρ εἰμι φιλόμωμος. Τῶν γὰρ ἡλι-
θίων ἀπείρων γενέθλα. Πάντα τοι καλὰ τοῖσι τ' αἰ-
σχρὰ μὴ μέμικται.

Sicchè consento con Hartung nella disposi-
zione del carme; e pongo per ultimi i versi, che
Socrate cita gli ultimi (12).

III

COME IL CARME S' ABBIA AD INTENDERE.

Delle quattro strofi, delle quali il carme si
compone, le tre, che hanno la chiusa, finiscono
in una sentenza:

II. ἐπιπλεῖστον ἄριστοι οὗς οἱ θεοὶ φιλῶσιν

« restano per più lungo tempo ottimi quelli
che gli Dei amano »,

III. ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται

« colla necessità neanche gli Dei combattono »

IV. Πάντα τοι καλὰ τοῖσι τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται (13).

« tutto è pur bene quello cui non si mescola il male ».

La forma di questa terza sentenza mostra ch'essa chiudeva il Carme (14): e il concetto che vi s'esprime, ne raccoglie davvero tutto il pensiero, che bisogni contentarsi di una molto discreta bontà in questa vita, o per parlare meglio e più conforme alla mente del poeta, bisogna contentarsi, che non tutto vi riesca a seconda, nè che si possa in tutto operar bene e con successo.

Questo concetto è veramente sviluppato, come Socrate dice, mediante una relazione sin da principio pensata e presa di mira tra questa bontà mediocre e mutabile, possibile all'uomo, ma pur difficile, e quella somma e costante, che Pittaco dice difficile, ma a Simonide pare impossibile. Ma nè v'ha quell'opposizione, che Socrate addita tra l'una e l'altra, nè lo sviluppo segue per via d'una censura continua della sentenza di Pittaco, bensì per via d'una dichiarazione continua della sentenza propria, variata nella sua espressione e lumeggiata da più parti.

Da prima, nella prima strofe, Simonide esprime il concetto suo.

Poi nella seconda, lo chiarisce contrappo-
nendolo a quello di Pittaco, che esclude con alcune ragioni tratte dall'instabilità della bontà nell'uomo, la quale dura più lungo in quelli che più sono amati dagli Dii.

Nella terza, ripiglia l'esposizione del pensiero suo e ne trae le norme pratiche della sua condotta nella lode degli uomini.

Le quali nella quarta conferma anche e spiega e conclude.

IV

IL CONCETTO MORALE NEL CARME

Son parecchie le parole usate nel carme a esprimere la bontà o il valore dell'uomo; ἀγαθὸς ἀνὴρ, ἐσλὸς ἀνὴρ, ὕψις ἀνὴρ, πανάμωμος ἄνθρωπος, ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρὸν. Ma vuol'egli nessuna di queste locuzioni esprimere una bontà puramente morale?

I

Il poeta si sforza di ritrovare un'immagine, che ritragga bene l'uomo ond'egli intende parlare, e lo esprima; un uomo, dic'egli, tetragono di piè, di mani, di mente, senza biasimo.

Che simiglianza ha egli visto tra la figura geometrica quadrangolare e l'uomo, ch'è oggetto del suo carme? Aristotele (15) dice la perfezione; poichè il quadrato è figura perfetta, come è l'uomo buono. Può essere che l'immagine fosse destata nello spirito di Simonide dall'esempio d'un tempio perfetto (16); può essere, che la sua mente vi fosser richiamata dalla dottrina pitagorea nella quale il quattro (τετρακτὸς) era immagine del costante, del perfetto, del divino (17). Ma forse gli è stata suggerita da un'osservazione più ovvia. Il quadrato sta sempre ritto. Dovunque e comunque

si gitti, posa su un lato. Perciò come dice Aristotele stesso altrove (18), l'uomo buono e tetragono sosterrà meglio di tutti le vicende della fortuna. Sicchè nel verso di Dante (19): —

Ben tetragono a' colpi di ventura: —

che del rimanente ha ragione nel luogo citato d'Aristotele, il poeta italiano non ha compresa l'immagine altrimenti di quello che faccia Simonide, con ciò però che s'intenda, che questa fermezza per la quale la fortuna non abbatte, non deriva solo dall'interna disposizione dell'animo (20) ma bensì da quel complesso di condizioni che costituiscono la *bontà*, checchè questa sia. Vero che l'euritmia dello spirito o la buona composizione della mente potrebb'essere altresì designata sola da cotest'immagine del quadrato; noi lo diciamo dell'ultima, quando censuriamo alcuno di non avere la mente *quadrata*. Salvini traduce: — *nè in una mente quadrata*: — le parole colle quali Omero (21) qualifica Elpenore: οὐτε φρεσὶν ἤσιν ἀρρηρώς. Ma qui in Simonide, come in Aristotele, che lo ricorda, mi par chiaro, che l'una cosa è congiunta coll'altra, e s'intenda l'uomo, che *buono* d'animo e in ogni altro rispetto regge alla fortuna. Ἄνεσ φόγος, *senza biasimo*, s'aggiunge appunto perchè la qualificazione di tetragono non è già per sè una designazione del carattere morale dell'uomo.

E così si spiega altresì il rimanente della locuzione. *Tetragono*, dice, *di piè e di mani*; cioè che non manchi d'appoggio, comunque sia sbalzato. I *piè* e le *mani* sono, sto per dire, i quat-

tro angoli suoi, sull'uno o sull'altro dei quali fa o può fare forza. Compiono l'immagine del *tetragono*, e l'accostano all'uomo, di cui deve raffigurare la condizione. Nè la *mente* è di troppo; essa è in lui il principio dell'azione, di cui i piedi e le mani sono gl'istrumenti o gli aiuti. Quello, dunque, che secondo Simonide, è difficile, è d'essere un uomo che, fornito d'intelletto e buono, non sia mai abbattuto dalla fortuna, cioè duri perennemente felice. Il concetto della felicità accompagna quello del bene in tutta quasi l'etica greca; e la virtù non vi è dissociata mai dall'intelletto, cui spetta di concepire l'atto che la volontà compie.

Ora, si passino a considerare una per una l'espressioni colle quali quest'uomo è designato.

2

ἀγαθός, buono.

Qui bisogna soprattutto riguardare a que' versi della strofe, nei quali *ἀγαθός, buono*, è espresso col suo contrario, *οὐ κακός, non cattivo*. V'è detto che non è possibile che non sia cattivo quello, che abbatte una sventura senza riparo.

ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὃν ἄν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ.

A' quali bisogna avvicinare il verso, che appunto Socrate ricorda, e che non si sa di chi sia;

αὐτὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς τότε μὲν κακός, ἄλλοτε δ' ἐσ-
[θλός

« Pur l'uomo buono, or cattivo ed ora è buono »:

e forse altresì i versi di Omero (22).

Δοιοὶ γὰρ τε πίθοι κατακείσονται ἐν Διὶ οὐδ' αἶ
Δῶρων, οἷα δίδωσι, κακῶν ἕτερος δὲ, ἑάων

ᾧ μὲν καμμίξας δόψῃ Ζεὺς τερπικέραυνος

Ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὄγε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ.

« Stansi di Giove

Sul limitar due dogli: uno del bene,

L'altro del male. A cui d'entrambi ei porga.

Quegli mista col bene ha la sventura ».

Il verso che Socrate cita qui in sussidio di quelli di Simonide, si sa da Senofonte che era spesso citato da lui; ed è notevole, com'egli v'introduceva un senso che non era, di certo, quello dell'autore di esso. Egli intendeva, che questi volesse dire, che la virtù vuol essere esercitata: altrimenti si può anche perdere. Ma è chiaro mi pare, che ciò non si poteva dire a quel modo: che l'uomo possa diventare cattivo e perchè, è una cosa; ma che l'uomo *buono* sia talora *buono* e talora cattivo è un'altra.

Il vero è che in quel verso ἀγαθός, *buono*, non vuol dire quello che intendiamo noi; bensì, uomo che abbia in supremo grado ogni cosa desiderabile. Giacchè è detto così di chi eccelle in alcune qualità, poniamo, nella nascita, nella ricchezza, nel coraggio, o in quelle che sono richieste dall'ufficio cui s'è addetto; ovvero in tutte (23). I greci del tempo di Simonide e anche dopo avrebbero chiamato *buono* quello che noi chiameremmo un uomo *per bene*: quando con ciò

s'intenda un uomo che per grado sociale, per sostanza, per gentilezza di tratto, per numero di amici è quello che deve essere, è quello che ciascuno vorrebbe essere. Ora quest'uomo può rimanere virtuoso sempre; perchè ciò dipende da lui e dall' interna disposizione del suo animo, ma non può non andare soggetto talvolta a traversie irreparabili, che turbano la sua vita, e lo fanno di buono cattivo, sottraendogli alcune delle condizioni, a cui patto era buono.

È uno degli studi di maggior interesse l'andar considerando, come le parole, che noi oggi usiamo per indicare i caratteri della bontà morale nell'uomo, siano andate acquistando il significato attuale e come via via abbiano perso i significati originari, coi quali son nate. E per intendere la storia della filosofia morale, questo studio è affatto necessario. Platone, la cui azione, continuando quella di Socrate, ha avuta molta efficacia nello sceverare cotesti significati diversi e nel depurare quelli che durano tuttora, ci darà spesso occasione di fare un tale studio, e di cogliere le trasformazioni e variazioni nel momento stesso in cui hanno luogo.

3

Ἐσλὸς ἄνθρωπος, *uomo buono.*

D' ἔσθλός ο ἑσλός si può dire il medesimo che di ἀγαθός. Noi italiani non abbiamo da contraporre alle due parole se non una sola, *buono*. Però, neanche in ἔσθλός il significato morale è

schietto; anzi meno che in ἀγαθός. Perchè ἀγαθός ha finito coll' esprimere la qualità morale delle persone puramente, e ἀγαθόν l' oggetto morale della volontà; ma ἐσλός forse non mai ed ἐσλόν certo non mai. Sicchè nel motto di Pittaco, uomo che s'era mescolato nella vita pubblica, non senza grandi e varie vicende, ἐσλόν ἔμμεναι, è tutt'uno coll' ἀγαθόν γενέσθαι di Simonide: e Socrate se tenta di distinguere l'una dall'altra le due parole che stanno nel secondo luogo, non provoca neanche Prodico a distinguere le due che stanno nel primo (24).

In effetto, Simonide spiega il concetto suo rispetto alla sentenza di Pittaco nei versi in cui dice;

πράξαις γὰρ εὔ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακός δ, εἰ κακῶς

Qui non si può intendere di atti buoni o cattivi, distinguendo gli uomini in boni, se commettono i primi, in cattivi, se commettono i secondi. L'εὖ πράττειν ed il κακῶς πράττειν si riferiscono all'azione fortunata o no. Si può persino ammettere la distinzione che pone Socrate, secondo Senofonte (25), tra la buona fortuna, εὐτυχία, e la fortunata azione, εὐπραξία; tra l'essere fortunato e l'agir fortunato; ed intendere, che questo sia l'agire secondo un giusto giudizio dell'effetto che si produce. Anche così, anche riportando a Simonide questa distinzione di Socrate, il *far bene* non equivarrebbe in lui al nostro *operare il bene*, bensì al *far bene*, con successo, l'affar suo (26).

4

ὄγιής ἀνὴρ, *uomo sano.*

La metafora è anche nostra. La *sanità* dell'uomo, quando non s'intenda del suo fisico, abbraccia tutta la sua natura morale, intellettuale, tutta la sua condizion sociale. È qualcosa di compiuto, che vuole additare in lui. Non ci ha essere niente di guasto, di falsato, di viziato. Così sono gl' *intelletti sani*, de' quali Dante (27) aspetta che comprendano la dottrina che s'asconde sotto il velame de' suoi versi; e il popolo di Firenze non era solo giusto, ma *sano* anche ne' tempi a cui la memoria del poeta risaliva.

In questo verso della quarta strofe ὄγιής (28) risponde ad ἄνευ ψόγου del secondo verso della prima; εἰδώς γ' ὀνησίπολιν δίκαν esprime quello che gli basta del νόω τετράγωνος; μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος quello che gli basta del χερσὶν τε καὶ πρὸς τετράγωνος. Aveva cominciato col dire, che fosse difficile il diventare uomo veramente buono, senza biasimo, tetragono di mente, di piè, di mani; e qui esprime ciò di cui si contenta; — un uomo sano, che sa il diritto, e non sia troppo impacciato di dove metter le mani.

5

πανάμωμος ἄνθρωπος, *un uomo in tutto
immacolato*

Un uomo immacolato, Simonide non pretende che ci debba essere. Qui quest'aggettivo πανάμωμος non va tratto come quello che in italiano gli corrisponde ad uomo scevro di qualunque morale censura. Esso contiene piuttosto tutto ciò che è detto nel secondo verso della prima strofe. Immacolato è l'uomo senza biasimo, tetragono di piedi, di mano, di mente.

6

ἔκων ὅστις ἔρδῃ μὴδὲν αἰσχρὸν, *che per volontà sua
non faccia nulla di turpe.*

Μὴδὲν αἰσχρὸν, nulla di vergognoso: nulla di cui si debba sentire vergogna; che questo è il proprio significato della parola. Ciò di cui a un uomo accade di vergognarsi, non è già solo l'azione moralmente cattiva; ma quella, ond'egli scade del grado sociale in cui è. Se al fatto per cui ciò succede, non ha dato causa quello a cui succede o non ne ha colpa, Simonide non vuole che ciò sia ragione di tenerlo da meno, di averne minore stima; e dice il perchè; una necessità l'ha vinto: ora, colla necessità neanche gli Dei combattono. Un concetto simile non avrebbe luogo,

sè si trattasse d'una azione solo moralmente cattiva o vergognosa; questa, non v'ha alcuna necessità che ci sforzi a commetterla.

7

La sentenza colla quale nel parer mio termina il carme :

Πάντα τοι καλὰ, τοῖσι τ' αἰσχροῖα μὴ μέμικται.
conclude bene il ragionamento che ne forma la trama; ed è da Socrate spiegato bene, ch'essa vuol dire, che quello che è mezzanamente buono, è ancora buono. Non serve il soppraffino, lo squisito; è già bello quello di cui se non s'ha ragione di menar vanto, non si ha neanche ragione di sentire rossore.

8

L'oggetto, dunque, del carme di Simonide, non è già di distinguere quale bontà sia possibile e quale impossibile nell'uomo; nè di provare a Pittaco, ch'egli abbia errato a dire, che sia soltanto difficile l'esser buoni, quando invece è impossibile; e neanche di mostrare, che la bontà morale in un uomo sia difficile o impossibile; bensì di chiarire, che nell'instabilità dell'umane cose, non si possa presumere di non volersi contentare se non d'una vita perennemente felice e sciolta d'ogni biasimo, bensì debba bastare una vita mezzanamente fortunata

e in cui non si sia, per fatto proprio, incorsi in nessun discredito. Il *bono*, del quale vi si parla, non è propriamente l'uomo virtuoso, ma l'uomo *per bene*, quello nato nel più alto grado sociale da altri *boni*, cioè *per bene* come lui, e fornito di tutte le qualità, che son proprie di uomini tali; e che non ne è scaduto per sua causa o colpa, e s'è saputo più o meno reggere nel posto e con quella dignità in cui è venuto al mondo. Si sa che le persone che facevano parte delle aristocrazie delle città, e che le reggevano, si chiamavano *boni da boni*, ἀγαθοὶ ἐξ ἀγαθῶν; nè serve addurre prova d'una cosa tanto nota. Del rimanente, anche ora si chiamano i *boni*; nè il nome è loro conteso meno.

V

A CHI ERA DIRETTO IL CARME

Se noi avessimo qualche maggiore notizia della persona cui il carme era diretto, potremmo di certo formarcene un più adeguato e sicuro concetto. Invece di cotesto Scopa, a cui Simonide s'indirizza, noi ne sappiamo di sicuro soltanto quello che ne dice qui Platone; cioè il nome suo, quello del padre, e la patria. La famiglia di lui era una delle potenti di Tessaglia, da Krannon: e, a nostra cognizione di questi Scopa ve n'erano stati tre in essa; ed è molto verisimile che quello di Simonide è il secondo, tutt'uno con colui del quale Fania Eresio in Ateneo (29) racconta, fosse un ubbriacone di

tal fatta da doverlo riportare a casa in quattro uomini su una seggiola; e che, una volta, a chi gli diceva che qualcosa gli era superfluo, rispose, perciò egli essere ricco e felice, perchè possedeva quello che gli era di soverchio ed inutile. Ed è poi certo che lo Scopa del nostro carne fosse quello che a Simonide negò il prezzo di un'ode, perchè vi si lodavano i Tindaridi di più di lui, sicchè rimandò il Poeta a farsi pagare da loro (30); e morì appunto il giorno di così capricciosa risposta, per essergli caduta addosso la sala dov'egli banchettava, dopo che Simonide, chiamato da' Tindaridi, ne fu uscito fuori (31); della qual chiamata si può dubitare.

Si vede che avanti a un siffatto uomo non sarebbe convenuto discutere sottilmente della bontà propriamente morale e della difficoltà sua. Del rimanente, nessun altro degli Scopa, anzi nessuno dei tiranni o potenti di Tessaglia sarebbe stato in grado di sentire a discorrere di cose così lontane dal loro animo (32). Però essi erano boni, ἑσλοὶ, ἀγαθοί, come gli Alevadi, un'altra delle genti potenti di Tessaglia, chiamati così da Pindaro nell'ultima strofe della decima Pitia.

ἀδελφεοὺς ἐπὶ τ' αἰνέσομεν ἑσλοῦς, ὅτι
 ὑψοῦ φέροντι νόμον Θεσσαλῶν
 αὐξοντες· ἐν δ' ἀγαθοῖσι κεῖται
 πατρῶϊαι κεδναὶ πολίων κυβερνάσεις (33)

E si può supporre, che questo Scopa *bono* fosse stato colto da più d'una sventura; e caduto per più d'un suo fallo in discredito. È tutta

cortesìa del poeta, se esclude che ciò fosse con sua colpa.

VI

CHE SORTE DI POESIA FOSSE IL CARME

Il carme è assai probabilmente un ἐγκώμιον, cioè un ode da cantare a tavola in lode del padron di casa; non un ἐπινίκιον, cioè un ode da cantare in lode d'una vittoria, poichè di vittoria nessuna vi si fa motto neanche alla lontana (34). Però potrebbe altresì essere creduto uno σχόλιον, cioè una poesia cantata altresì a tavola, ma dai convitati, una strofe per uno (35). Le strofi, anzi, mi paiono adatte ad essere aggiunte da diversi l'una all'altra, perchè mostrano, come a dire, le diverse faccie dello stesso concetto, e lo vanno compiendo via via; una maniera di variazioni dello stesso motivo.

VII

LA TRADUZIONE DEL CARME

Ciò che si è detto intorno al significato delle varie espressioni usate nel carme, che più tardi hanno acquistato un significato schiettamente morale, mostra già quanto sia malagevole il tradurlo. Le parole che noi usiamo e dobbiamo necessariamente usare come le sole corrispondenti alle greche, non hanno più il senso di queste, come queste stesse, d'altra parte, hanno

via via col tempo modificato il loro. La traduzione, quindi, che soggiungo qui, non può essere riputata se non molto imperfetta; nè credo che una perfetta si possa fare, e tale che esima dallo studio del testo.

STROFE I

Uom, bensì, bono divenir davvero
Gli è malagevol cosa, un uom di mano
E di piedi tetragono e di mente,
Da censura non tocco.
Pure per picciol tempo e' si poria....
(*Mancano gli altri versi*).

STROFE II

Nè a me di quella accetto torna il sono
Di Pittaco sentenza, ancor che detta
Da un uom fosse sapiente; essere bono
Malagevol e' disse.
Iddio solo poria
Aver di tanto — privilegio il vanto.
L'uomo non fia
Che cattivo non sia
Cui senza scampo una sventura afflisce.
Che se bene ha fatto,
È bono ogni mortale;
Ma cattivo, se male.
Ed è quello il miglior che a' numi è caro.

STROFE III

Però non mai, ciò ch' impossibil fora,
Cercando, io la fatal parte del mio
Evo d'un vano struggerò desio
Vuoto d'effetto; — un uomo immacolato
Fra quanti i frutti

Cogliam dell'ampia terra.
Quando io trovato
L'abbia, darne vorrò novella a tutti.
Ora, ognun laudo ed amo,
Di buon grado se alcuno
Non opera bruttura,
Poichè alla dura
Necessità neppur gli Dei fan guerra.

STROFE IV

(*Manca qualche verso*).

Io contento men vivo,
Se uno non è cattivo
Nè ignavo troppo; ed il diritto, aita
Della cittade, alla cittade addita,
Un uomo sano. Lui
Censurerò non io;
Che già non amo censurare altrui.
Degli sciocchi infinita è la genia.
Ed è pur bene
Qual s'è cosa di mal mista non sia.

Appendice seconda

ΑΙΔΩΣ Ε ΔΙΚΗ

QUESTE due parole non si trovano in questo dialogo se non soltanto nel discorso di Protagora, e propriamente dove è detto il comando dato da Giove a Mercurio di distribuire egualmente tra gli uomini (322 C) le qualità che esse indicano. Più in là, quando il concetto è ripetuto in forma positiva e razionale fuori d'ogni legame con una leggenda, e senza bisogno o voglia di dargli, come dire, nessun colore d'antichità, ad αἰδώς è surrogata σωφροσύνη, δικαιοσύνη a δίκη. (323 A). L'αἰδώς e la δίκη nel primo posto, la σωφροσύνη e la δικαιοσύνη nel secondo sono dichiarati i fondamenti della città.

Αἰδώς ho dubitato molto se dovessi tradurla *pudore* o *riverenza*: σωφροσύνη è stata tradotta qui come sempre *saviezza*. Δίκη non si poteva tradurre altrimenti che δικαιοσύνη, *giustizia*.

Alcune osservazioni gioveranno forse a dare più chiara e precisa intelligenza delle due parole che Protagora in bocca a Giove preferisce a quelle che, parlando lui, vi surroga.

L'accoppio di esse si trova altresì in Esiodo:

δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδῶς

Οὐκ ἔσται

Op. et Dd. 192.

e più in là, a δίκη è surrogata νέμεσις

Ἀθανάτων μετὰ φύλον ἔτην, προλιπόντ' ἀνθρώπους
Αἰδῶς καὶ Νέμεσις.

Ibid. v. 199.

Nel primo luogo è detto che αἰδῶς e δίκη non saranno più tra gli uomini; nel secondo che Αἰδῶς e Νέμεσις, coperte il bel corpo di bianco ammanto, se ne volano tra gli Dei. Esse, adunque, qui sono Dee (1).

La condizione di cose, in cui, secondo il poeta, ha a succedere questo, è una in cui chi è fedele al giuramento, giusto, bono non troverà grazia; bensì gli uomini avranno in onore piuttosto chi fa il male ed è insolente; e il cattivo nuocerà all'uomo migliore, parlandogli con parole malvagie e sarà spergiuro. E l'invidia terrà compagnia a' miseri uomini, l'invidia maledica che gioisce dei mali, dall'odioso volto. E quando l'αἰδῶς e la νέμεσις saranno andate via, lasceranno gravi dolori dietro di sè a' mortali; e non vi sarà difesa contro il male.

Omero congiunge allo stesso modo αἰδῶς e νέμεσις, (II. XIII, 122). Nettuno vuole, che i Greci, fuggiti davanti a' Troiani, si rimettano l'una e l'altra nelle menti, ἐν φρεσὶ, e questa sua eccitazione l'ha principata coll'esclamare.

Αἰδῶς, Ἀργεῖοι, κοῦροι νέοι.

v. 95.

che il Monti traduce:

Oh, vergogna! esclamò, così combatte
Or dell'argiva gioventùe il fiore!

Ma bisogna intendere quale vergogna. Nettuno ricorda loro ch'essi sono buoni, ἐσθλοί, v. 115; e le menti dei buoni sono facili a sanare; ch'essendo essi ottimi, ἄριστοι, (*fortissimi*) v. 117, nell'esercito, non è bello, καλὰ, v. 116, che smettano di esser forti. Eustazio costì annota, che αἰδώς è un sentimento, che ha origine in noi medesimi; νέμεσις, negli altri (2). Il che è giusto, ma non è tutto (3).

Altrove, Omero congiunge αἰδώς a τιμή. (*Od.* XIII, 480). Dice, che i poeti conseguono da per tutto presso gli uomini quella e questa, *reverenza ed onore*, perchè la Musa ha insegnato loro a cantare. Qui *reverenza* esprime quello stesso sentimento che nel luogo citato più su è tradotto *pudor*, pudore, e talora vergogna. Αἰδώς, in effetto, vuol significare il sentimento verso di sè e verso gli altri, che muove ad attribuire a ciascuno ciò che gli si deve, che non vi lascia nè venir meno al vostro grado nè occupare l'altrui. Gli Argivi, quindi, li trattiene in altro luogo dal fuggire più oltre l'αἰδώς ed il δέος, *Il.* XV, v. 657, il *pudore* e la *paura*; quello è il sentimento del non voler parere vili, questo è il sentimento prodotto dall'esortazioni e dalle minacce de' loro capi. Ed Agamennone, *Il.* X. 238, teme che dall'αἰδώς Diomede sia mosso a scegliersi compagno non chi sia più forte guerriero, ma chi sia di più nobile legnaggio; e pensava a Me-

nelao. Qui l'*αἰδώς* è quel rispetto al grado che le è proprio, ma che può trascendere e portar danno.

Ora un sentimento simile è davvero un elemento di ordine sociale di gran forza nelle società costituite a governo di patrizi e clienti, ovvero di aristocrazia e plebe. Non si reggono senza esso; cadono quando esso vien meno, e le plebi agognano al posto dei nobili, e il desiderio e la presunzione dell'eguaglianza prevalgono. Perciò in Omero, in cui è dipinta una società siffatta, questo sentimento è riconosciuto come doveroso ed attuale; e i patrizi, i capi dell'esercito, gli eroi il cui nome ricordi un'antica stirpe, vi si richiamano con sicurezza. Invece, Esiodo che deplora la dipartita dell'*αἰδώς* di quaggiù, dipinge con ciò una società, in cui questo antico sentimento si dissolve, si spegne; una società, in cui già le plebi insorgono, e rimescolano tutti gli ordini antichi. Il quale stato sociale è figurato anche meglio da Teognide, poeta così istruttivo sulle condizioni dei suoi tempi; dove le sventure dei *buoni*, cioè dei patrizi, diventano un guadagno per i *cattivi*, cioè per i plebei, poichè è perito il pudore, l'*αἰδώς*, — virtù che risiede nella lingua e negli occhi, v. 85-86 (WELCK. 905-6); — e l'impudenza, *ἀναιδείη*, e l'insolenza, *ὑβρις*, avendo sopraffatta la giustizia, *δίκην*, occupano tutta la terra. L'*ὑβρις*, l'insolenza, è la tracotanza plebea del non volere riconoscere un ordine di cittadini superiore. Essa si mostra, si effettua per mezzo di leggi strane, *ἐκπραπέλοισι νόμοις*, cui obbedisce; non più al patriziato, v. 289-

292, (WELCK. 47-50), concetto ripetuto più volte, v. 647-8 (WELCK. 51-2). (4).

S'è visto come all'αἰδώς è contrapposto νέμεσις, δίκη, τιμή, δέος; la prima delle quali in Esiodo diventa dea. Ora in tutti e quattro questi concetti è incluso quello che nell'αἰδώς manca; cioè la relazione con qualcosa in fuori dell'uomo che sanziona l'αἰδώς, e ne conferma l'efficacia. La νέμεσις è il danno, il biasimo, lo sdegno, che ti viene dagli altri, perchè tu sia venuto meno all'αἰδώς;

νέμεσις δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων
ἔσσεται.

Od. II, 136.

« Mi verrà biasmo dagli uomini »

Οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,
οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν κατόπισθεν ἔσεσθαι.

Od. XXII, v. 39-40.

« Nè temendo gli Dei, che occupano il largo cielo, nè credendo che stesse loro dietro le spalle l'ira degli uomini ».

La δίκη ovvero è la legge che governa le azioni:

αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν

Od. XIX, 43.

« questo è il costume degli Dei ».

δμῶν δίκη ἐστὶν

Od. XIV, 59.

ovvero il potere che la raddrizza : Sarpedone governava la Licia

δίκησι τε καὶ σθένει ᾤ.

Il. 16. 542.

« *colla giustizia e la sua forza:* »

ovvero il diritto che ne consegue in ciascuno: *δίκην ἐξελάβειν, violare il diritto, Il. 16, 388; τίειν, osservarlo, Od. 14, 84.*

Τιμή è l'onore che ti fanno gli altri.

Δέος è il timore che t'incutono gli altri.

Però, oltre l'elemento estrinseco, che hanno tutti e quattro i concetti notati, νέμεσις e δίκη hanno ciascheduno in proprio questo, che esprime l'una e l'altra la retribuzione per parte degli altri dell'operare di ciascheduno.

La Νέμεσις, che già in Esiodo è raffigurata come Dea, esprime la forza, propria degli ordini sociali in cui la plebe ha l'αἰδώς, di ristabilire questa, dove in parte o in tutto venga a mancare; e più tardi esprime quel potere divino che punisce ogni oltracotanza umana (5).

Teognide spiega assai bene come νέμεσις voglia dire questo, e serva al mantenimento del diritto:

Εἰκόσ τὸν κακὸν ἄνδρα κακῶς τὰ δίκαια νομίζειν,
μηδεμίαν κατόπισθ' ἄζόμενον νέμεσιν.

v. 279-80 (Welck. 23-24).

« È ragionevole che l'uomo cattivo, cioè plebeo, male discerna il giusto ed operi l'ingiustizia, non temendo nessuna nemesi dietro di sé ».

La νέμεσις e la δίκη sono insomma la sanzione dell' αἰδώς.

Ciascuno può ora intendere, perchè io abbia tradotto αἰδώς, *riverenza*, e δίκη, *giustizia*; e perchè, affinchè si distinguano in italiano, come sono distinte in greco, da σωφροσύνη, *saviezza*, e δικαιοσύνη, *giustizia*, ho aggiunta questa nota. L' αἰδώς e la δίκη sono la saviezza e la giustizia dei tempi eroici (6); quando le democrazie prevalgono, al rispetto verso le classi alte e al sentimento del rimanere al proprio grado si surroga la *saviezza*, cioè la temperanza per ragione di bene o d' utilità nella condotta della vita; e prende posto della δίκη, intesa soprattutto a mantenere quel rispetto e la separazione su cui si fonda, la δικαιοσύνη, il sentimento di riconoscere e mantenere in ciascun cittadino un diritto eguale.

Socrate nel Protagora discute della σωφροσύνη e δικαιοσύνη, e non dell' αἰδώς e δίκη, perchè la società in cui egli parla, già sciolti gli ordini antichi, è diventata popolare, ed egli discute di virtù puramente umane; Protagora ha introdotto invece nella sua favola αἰδώς e δίκη per darle quell'antico colore ch'è proprio dei due concetti che esse esprimono.



NOTE

1101

NOTE ALLA LETTERA

- (1) *Alc.* I, 120 D.
 (2) *Conv.* 178 C.
 (3) *Pyth.* X, 19.
 (4) *Nem.* III, 69, seg.
 (5) *Ol.* II, 154 seg. Vedi *Ol.* IX, 152 seg.
 (6) *THEOGN.* v. 183 seg. (Ed. WELCKER; 1 seg.);
 v. 429 seg. (255 seg.)
 (7) *Ranae*, 718 seg.
 (8) *Stob. Floril.* XXIX, 66. Ed. Gaisford, vol. II,
 pag. 11.

(9) *Ib.* 54, p. 10.

(10) Citato da Aristotele nel suo libro *περί Ευγενείας* nell'estratto fattone da Stobeo; *ib.* LXXXVI, 24. vol. III, pag. 200.

(11) Si possono vedere nei due capitoli di Stobeo intorno all'*εὐγενείας*. Nell'uno il 86.^{mo}, questa è intesa nel senso di nobiltà d'indole; e son raccolti tutti o piuttosto molti passi di scrittori, il cui sentimento è, che *εὐγενεῖς* sono quelli che vivono secondo virtù, anche quando non discendano da genitori illustri; nell'altro, 88, *εὐγένεια* è intesa nel senso di nobiltà di stirpe e son raccolti invece i passi di scrittori nei quali è espresso il sentimento che *εὐγενεῖς* sono i nati da parenti per bene o potenti o gloriosi. Il cap. 87, che dà le sentenze in cui è detto che a' padri di buona stirpe e valenti i figliuoli non rassomigliano sempre, si può ritenere un supplemento dell'86; e il cap. 89, in cui si registrano quelle, in cui è dichiarato quale l'*εὐγενής* deva essere, è un complemento dei tre antecedenti. Parecchie di queste diverse sentenze meriterebbero d'essere riferite; ma non sarebbe qui il luogo d'entrare in più lungo discorso. Le sentenze contrarie di Euripide ed anche di Sofocle, come molte altre informazioni sulla sorte di queste dottrine, si possono vedere nei Prolegomeni del Welcker alla sua ediz. di Teognide, LIII seg.

(12) *Diog. L.* III, 88.

(13) Che così si debba intendere questo luogo del frammento del *περιεύγενείας*, conservato da Stobeo, l. c. 86, 24, p. 200, parrà chiaro a chi vorrà comparare il luogo dei *Politici*, I, 6, 1255 B; ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἀνθρώπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγχιῶν ἀγαθόν· ἢ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μὲντοι δύναται. Quantunque Plutarco, *Aristid.* 21, metta in dubbio se il dialogo *περι εὐγενείας* sia d'Aristotele, a me ne par certa l'autenticità; tanto ciò che vi si dice, almeno nei frammenti che ce ne restano, consuona con quello che sullo stesso soggetto dice altrove Aristotele. Il trattato è citato come suo, da Diogene L. v. 1, 22; oltrecchè da Ateneo o da Stobeo. Chi volesse studiare più a fondo questa quistione di autenticità, potrebbe consultare ROSE, *Aristoteles pseudepigraphus*, p. 96-101; BERNAYS, *die Dialoge der Aristoteles*, p. 140-142; HEITS, *die verlorenen Schriften des Arist.* p. 202; ZELLER, *Philosophie der Grr.* 2, 2, 62; SCHMIDT, *Die Ethik der alten Grr.* I, 2, pag. 161.

(14) A Socrate è attribuita l'opinione, che i boni figlioli nascano da' boni padri; perciò fosse di bona indole la figliola di Aristide. In SENOFONTE, *Mem.* IV, 4, § 23, Socrate dice che non basti perchè il figliolo sia bono, che il padre sia tale; ed insiste molto sulle condizioni fisiche de' generanti.

(15) *Περὶ εὐγ.* 1490 A 1—B. 6; 1490 B 31—1491 A, 1-20.

(16) *Rhet.* II, 1390 B. In quanto al senso dell' ἀναδίδωσιν nel testo, vedi il COPE, *The rhetoric of Aristotle*; vol. II, p. 164.

(17) *Nem.* XI, 48 seg.

(18) *Rhet.* I, c. 1390 B. Così mi pare d'interpretare questo luogo. Anche τὰ στάσιμα γένη sono εὐφουά.

(19) Diogene Babilonio Stoico (ATHEN. 4, 168 E); Metrodoro Epicureo. (DIOG. L. X 24).

(20) IV, 4, 29

(21) *Phil.* III, 8. *Agrar.* II, 35. Vedi Welcker, l. c. pag. LXV seg.

NOTE ALL' INTRODUZIONE

(1) Che era il concetto che Platone si faceva d'una opera d'arte: ἐμοὶ μὲν γὰρ καθάπερσι κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται. *Phil.* 64. B. Vedi BRANDIS, *Gesch. der Philos.*: § 112, 5, 6. II. p. 428; e le mie *Lettere Critiche sul perchè la letteratura non sia popolare in Italia* p. 21.

(2) STEINHART in *Platons Werke übers. von. MÜLLER*: I. p. 399.

(3) Proemio al Fedone, p. 49 seg.

(4) Vedi la nota al dialogo a q. I. dove accenno il perchè della citazione d'Omero, tralasciato qui per non intralciare di troppo ed allungare cotest'analisi.

(5) Mi paiono questioni affatto distinte le due che seguono: — 1. Che età Protagora dovesse avere per poter discorrere davvero colle persone con cui e nelle condizioni in cui Platone lo mette a discorrere in questo dialogo? 2. Di che età Platone vuole che noi c'immaginiamo che fosse? Se potremo risolvere la prima, avremo risoluto a un tempo un'altra questione che è — se e fin dove Platone si tenesse obbligato a seguire la storia ne' suoi drammi filosofici; e così, se e fin dove possiamo da' dati storici che ci si offrano in un suo dialogo, arguire autenticamente e certamente la data presunta dell'azione e quella della composizione del dialogo. In queste questioni non entro nè intendo di entrare nè qui, nè negli altri proemii, proponendomi di trattarle, se Iddio mi dà lena, in una dissertazione, come ho già detto, a parte. E neanche per provare l'affermazione a cui questa nota si riferisce, voglio discutere qui le varie opinioni che sono state affacciate sull'anno di nascita di Protagora; chi vuole, potrebbe vederle con più minutezza e più alla lunga di quello che si potrebbe desiderare da chi si sia, nel *FREI Quaest. Protag.* p. 1-77, (Vedi p. 391 n. 33). Mi basta qui accennare che, qualunque sia la burbanza che si voglia ascrivere a Protagora, e ammettendo pure che fosse un'arte

de' Sofisti di aumentarsi gli anni per aumentarsi credito, mi pare però affatto impossibile che Platone ci dia Protagora quì per un uomo di 45 anni come il FREI stesso afferma (*op. cit.* p. 73); mentre gli fa dire con tanta pompa che professa l'arte da molti anni ed è ben vecchio; tanto che di nessuno de' presenti non avrebbe potuto non essere padre. Ora, tra questi ci ha Socrate che, secondo il ragguaglio del FREI stesso, n'avrebbe avuti 33. Qualunque però sia l'età in cui sarebbe stato davvero possibile che Socrate avesse discorso con Protagora, dall'insieme del dialogo mi par risultare con chiarezza che Platone ci voglia figurar questo come un vecchio in suil'età che ho detto, e Socrate come un uomo da' 25 a' 30 anni al più. Il che, ripeto, non vuol dire che ci corresse davvero questa differenza d'età dall'uno all'altro. Chi volesse fin d'ora aver notizia delle difficoltà che occorrono nella determinazione del tempo dell'azione del Protagora, vegga ATHEN. *Deipn.* V, 18. p. 339. ed. SCHWEIGH.; SCHLEIERM. *Platons W.* I, 218 seg. HEINDORF *ad. Protag.* 311. A. che dopo novverati tutti gl'intrighi del quesito, termina la sua lunga nota col dire: « Has tot tam graves difficultates nondum inventus est qui commode tolleret, neque inventum iri opinamur; sed tota res ad illam pertinet quæstionem, QUANTUM SIBI SUMPSEUNT VETERES IN TEMPORUM RATIONE, ubi accuratam historiæ fidem meno requirer ». AST, *Platons Leben.* p. 74 seg. STALLBAUM *Platonis Opera* T. II, *Sect.* 2. p. 35 seg., BRANDIS, SMITH's *Dictionary of Biography.* III, 542. STEINHART *Op. cit.* p. 425 seg. MUNK. *Die natürliche Ordnung der Plat. Schriften.* p. 81 seg. KROSCHER, nella ristampa del Platone di Stallbaum; p. 17 seg.; SAUPPE, *Platon's Protagoras*, 3^a p. 26; DEUSCHLE, *Platonis Protagoras*, p. 15 seg.

(6) STEINHART (*op. cit.* p. 400) e SUSEMIHL (*Entw. der Plat. Philos.* p. 41) non chiariscono abbastanza il fine di questo primo prologo.

(7) MEINEKE *Menandri Reliquiæ* p. 284; e WOLF *De prologis Plautinis*, citati dal WITZSCHER nel suo artic. *COMEDIA* nell'Enciclopedia del Pauly. Vedi MENANDRI et PHILEMONIS fragmenta: ed. DINDORF (Didot), p. 4.

(8) LO STEINHART (l. c.) paragona il primo prologo a que' di Sofocle; un paragone che non regge da nessuna parte. Si veda ARIST. *Rhetor.* III. 14, 1415. A. 19; *Poet.* 18,

1456 A. 26. ARISTOPH. *Ranæ*. v. 1228; *ib.* SCHOL. III 19. MÜLLER *Geschichte der Griech. Literatur*. II. p. 149; WITZSCHEL nell' *Enciclopedia* PAULY: art. EURIPIDES III. p. 295. LESSING. *Dramaturgie*. I. p. 382, ecc.

(9) Se dobbiamo giudicare dall'imitazione che ce ne resta, di Teocrito, intitolata le *Ἀδονιζεύουσαι*. Si sa come sia opinione comune che i mimi di Sofrone servissero a Platone di modello per i suoi dialoghi: il che, sotto un aspetto, è probabile. Vedi VAN HEUSDE *Characterismi*, p. 99.

(10) FREI, *op. cit.* p. 69. Ammettendo che Protagora fosse mancato da Atene 10 anni, dal 445 al 435, a. C.; Ippocrate nel 445 avrebbe avuti da' 10 a' 15 anni e Socrate da' 20 a' 25 anni. È chiaro che anche a quindici anni non era in età da raccomandarsi a Protagora, la cui scola va ragguagliata a quella degli alti corsi Universitari, o per meglio dire, del Collegio di Francia.

(11) LO SCHLEIERMACHER (*op. cit.* p. 221) dà di questa disparità di anni, fatta apparire in questo dialogo maggiore di quella che in realtà fosse, una ragione affatto astratta ed insufficiente, come bene afferma il MUNK (*op. cit.* p. 83). Che Platone voglia che Protagora ci faccia impressione di uomo vecchio, e Socrate di giovine, risulta per il primo dal Cap. VIII, 316. C. X, 320. C. XXII, 335. A. XL. 361 E, e per il secondo dal V, 314, B. e XL, 361 E.

(12) Questo diverso significato delle due persone può anzi essere la ragione, per la quale Platone, con coscienza o no di quello che faceva, ha trascurata la cronologia. Quello che a lui più importava, era d'esprimere il suo concetto.

(13) Vedi lo STALLBAUM a *q. l. op. cit.* p. 50. WAYTE. *The Protagoras of PLATO*: p. 7. n. SUSEMIHL. *op. cit.* p. 43. Wayte, del resto, è molto temperato nel suo giudizio de' Sofisti.

(14) Di fatti, questo dell'insegnare per un salario, mentre Socrate e Platone insegnavano *gratis*, è come a dire il carattere pratico che distingueva la professione del sofista da quella del filosofo. Entra, come elemento, nella definizione che ne danno Platone ed Aristotele (*ἐμμισθός* *ἡρπευτής*. PLAT. *Soph.* 231 D.: *χρηματιστής* ARIST. *Soph. El.* I. 101. A 21.), e torna più volte ne' Memorabili di Seno-

fonte (τὴν σοφίαν... τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας. I, 6, 13). È implicato nel titolo di κάπηλος ed ἑμπορος, mercante al grosso o al minuto, che Socrate gli dà nel Protagora: titolo le cui ragioni sono l'una questa che dico, e l'altra la svariata e sconnessa quantità di cognizioni confuse ch'essi trasportavano da un paese all'altro e spacciavano in tutti. Si legga su questo punto, il GROTE *History of Greece*. Part. II. C. LXVII. Vol. VIII. p. 497 seg. e WELCKER *Kleine Schriften. Prodicus von Keos*. II. p. 420 seg. e 539 seg.

(15) Propriamente un uomo conoscente sapienti cose, τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα; la qual definizione è tratta scherzevolmente o da senno, dall'etimologia supposta del vocabolo σοφιστής, trovata in σοφός ed ιστ; che si riscontra in ἐπιστάσθαι. Non è necessario, nè possibile il ricordare questa etimologia nella traduzione italiana.

(16) Si veda HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, II. p. 28.

(17) I Sofisti avevano appunto de' discorsi belli e fatti che recitavano in ogni paese in cui si fermavano; come ci occorrerà di dire più giù e di vedere parecchie volte nel corso di quest'opera.

(18) Voglio dire, de' primi; come son quelli nominati in questo dialogo; giacchè cotesto nome di Sofisti è accomunato a parecchi che pure, dal nome e da un certo indirizzo negativo in fuori, non hanno altro di comune. Vedi il GROTE *op. cit.* p. 509 seg. e WELCKER *op. cit.* p. 427 seg.

(19) Intendo la ripugnanza del portinaio, come il MÜLLER (*op. cit.* p. 503, n. 8). Invece l'HERMANN (*Geschichte der Platonischen Philosophie*, I, p. 459) approvato dal SUSEMIHL (*op. cit.* p. 43) crede che cotesta ripugnanza attesti « l'istintivo orrore, che l'umana natura incorrotta sentiva per una simile consorteria ». Il che a me pare un'ubbia, più che una congettura; oltre che questi colori forti che gli eruditi tedeschi scorgono qui e là, rompono la mite armonia del quadro platonico.

Per il rimanente carattere d'Ipponico, vedi SAÜPPE, *op. cit.* p. 8; DEUSCHLE, *op. cit.* p. 12.

(20) 20 A.

(21) XEN. *Symp.* I, 12.

(22) Appartenendo i due emistichi di Omero, co' quali

Socrate annuncia Ippia e Prodicò, a quella parte del canto XI dell' *Odissea* che è chiamato Νηκυιά, in cui il poeta finge che si mostrino ad Ulisse le ombre dei morti eroi, il Dacier (*GROU Dialogues de Platon, Amsterd. 1770* 8. l. p. 203) per il primo ha preteso che quì Platone volesse dare a intendere che i Sofisti siano ombre di sapienti, appunto come gli eroi che vide Ulisse laggiù ombre d'eroi. Il che è venuto in mente anche allo SCHLEIERMACHER *op. cit.* p. 406, ed al WELCKER *op. cit.* p. 396. Anzi, quest'ultimo l'ha perfezionata, non tenendo conto del paragone esplicito di Protagora con Orfeo, ed immaginando, invece, che per via del paragone degli altri due con Ercole e Tantalo. si deva arguire che Protagora s'intenda paragonarlo a Sisifo. E perchè non a Orione o a Tizio? Giacchè come Sisifo è nominato tra Tantalo ed Ercole, così Tizio è nominato prima di Tantalo, ed Orione prima di Tizio; e Protagora non è già nominato tra Ippia e Prodicò, ma prima di tutt'edue. Nessuno stima più di me gli eruditi tedeschi e pochi, fuori del loro paese, si prendono tanta premura di sapere la loro opinione, quanta io; ma devo confessare, che li trovo parecchie volte ossessi dal diavolo della congettura, diavolo ch: manca alle litanie ed o vi si deve aggiungere o è tutt'uno col meridiano.

(23) WELCKER *op. cit.* p. 397. *Ast. ad Protagoram* 315 B. in PLAT. *Opera* X. p. 51. Appunto perchè Platone non paragona Protagora a una delle ombre dell' Inferno Omerico, e paragona Ippia, ch'egli nomina prima, ad Ercole che Omero nomina dopo, e Prodicò ch'egli nomina dopo, a Tantalo che Omero nomina prima, bisogna cercare in un carattere particolare di questi due Sofisti la ragione e il significato della comparazione.

(24) Dissentono da me HEINDORF a q. l. STALLBAUM a q. l. *Ast.* l. c. WELCKER l. cit. La spiegazione di quest'ultimo è strana; sarebbe paragonato a Tantalo perchè essendo cagionevole di salute, e così rappresentandolo Platone, non poteva prender parte a' magnifici desinari di Callia. Per maggior prova della mia interpretazione si badi che Socrate fa questo paragone dopo aver sentito Prodicò a parlare. Si può anche osservare come e quanto costui vacilli nell'interpretazione del carme di Simonide, e quanto, in generale, la sua scienza sinonimica ci è rap-

presentata per cosa piena di ambiguità, d'arbitrio e di dire e disdire. Questo concetto di vacillazione e d'agitazione, sto per dire, di ansietà — effetto che, del resto, la cura troppo meticolosa della distinzione de' vocaboli suol produrre nella mente e nello stile — è implicato nel senso del verbo *πανταλῶ ο τάλαντόω*, come risulta dagli esempi di PLAT. *Tim.* 52, E., e di SOPH. *Ant.* 134, dove vedi lo SCOL. ed. WEX. T. II p. 13, e WEX stesso I. p. 122; ed ERFURDT. IV. p. 260, il cui emendamento non mi par da approvare, e TIMÆI *Lexicon v. πανταλοῦσαι*, ed. RUHNK. p. 207. Chi bada alla simiglianza delle voci *πάνταλος*, *τάλαντος*, sul cui scambio gli antichi solevano scherzare — e non è forse cotesto scambio l'origine della favola, una leggenda fantastica e morale della bilancia? — potrà scovire altre analogie per confermare il senso che io ho dato quì al paragone di Prodicò con Tantalo.

Anche la voce di Prodicò era come la sua scienza, sproporzionata al suo fine.

(25) GROTE, *op. cit.* p. 479 ecc. raccoglie tutte le citazioni opportune a provare che Protagora ha ragione in quello che quì afferma, che il nome di Sofista fosse, cioè, antico, quantunque nessuno se l'arrogasse da sè prima di lui. Anassagora filosofo e Damone maestro di musica sono chiamati *Sofisti* da Isocrate (*De perm.* 251) e Plutarco (*Pericl.* c. 4): Solone, Pitagora e Melampo, uno degl' institutori del culto di Dionisio, da Erodoto (I. 29. II. 49. IV. 95; nè crederei come afferma il Mure, *History of liter of ancient Greece* vol. IV. p. 98, in un significato ambiguo): Diogene d' Apollonia chiamava Sofisti tutti i filosofi che si voglia dire, o fisiologisti Jonici (SIMPL. in *Phys.* 32 B. in BRANDIS. *Geschichte der Griechischen Philosophie.* LVII. n. O): Cratino, poeta comico chiama *Sofisti* tutti i poeti, incluso Omero ed Esiodo, mentre Senofonte, al contrario, mostra d' escludere i poeti dalla classe de' Sofisti, e di non intendere sotto questo nome se non gli scrittori in prosa (*Mem.* IV. 2. 1. Vedi COPE. *Classical Journal.* vol. I. p. 182). Tutti costoro, bensì, non si davano da sè, ma avevano dagli altri cotesto nome; se non che la denominazione sotto la quale uno è conosciuto dipende di rado da lui medesimo, anzi, le più volte, dal pubblico e da' critici benevoli o malevoli ne' quali s' incontra. Ed il nome era onorevole, nè valeva uno che spac-

cia o professa scienza, ma uno che l'ha, un uomo saputo o riputato, che vale per cognizione più di quelli che lo circondano. Il che confermerebbe l'opinione di coloro i quali fanno derivare la parola piuttosto dal passivo σοφίζομαι che non dall'attivo σοφίζειν. Parrebbe, che cominciasse il nome a sonar male, quando aumentato in Grecia il bisogno di coltura, aumentò insieme la dimanda di mezzi pronti e sicuri ad acquistarla; ed i Sofisti, da uomini intelligenti ed eccellenti in un'arte o scienza, passarono ad essere *professori* pagati. Questi professori, parte perchè la loro dottrina, priva di fondamento scientifico e troppo ossequente all'aura e al favore dell'uditorio, degenerò, parte per il contrasto delle scuole Socratiche, vennero in sempre peggiore reputazione; e il nome di *Sofista* sonò sempre peggio. S'applicò da ultimo a chi si serviva dell'ingegno per imbrogliare, e mancava d'ogni carattere morale e scientifico. Trasportato in questo senso nella storia anteriore della filosofia, n'ha turbata una parte. Ora, è parola rimasta a'partiti politici e religiosi, che se la rinviano gli uni agli altri.

(26) Cap. VIII. 318. C.

(27) L. c.

(28) L. c. e 334 E.

(29) Cap. X. 318. E.

(30) Cap. XXII. 335. A. οὐδ' ἄν ἐγένετο Πρωταγόρου ὄνομα ἐν τοῖς Ἑλλήσιν.

(31) Cap. XXVI. 338. E.

(32) Cap. XXII. 334 C. — 335 A. Cap. XX. 333. D. Cap. XXXV. 353. A. ed altr.

(33) Cap. XXXIX. 361. E.

(34) MURE *op. cit.* p. 55 seg. 101.

(35) GROTE *op. cit.* p. 481, e 500.

(36) Cap. VIII. 317 A.

(37) Cap. XVI. 328 C. Il modo che Protagora, alla fine del suo discorso, dice di tenere nel fissare la mercede dovuta dal suo discepolo, è molto bello, di certo, e pochi professori moderni sarebbero disposti a seguirlo. Parecchi di costoro temerebbero quello che Aristotele afferma che i Sofisti stessi temessero, di trovare de' discepoli, cioè, che, dopo sentite le loro lezioni non volessero pagarli, e perciò chiedevano pagamento anticipato. Il che come è detto da lui senza nessuna eccezione, invaliderebbe quello che Pla-

tone dice quì se non si potesse credere che Aristotele parli de' suoi contemporanei o sfoghi l'umore. La testimonianza di Diogene Laerzio (IX, 8, 52) che Protagora prendesse da ciascun discepolo cento mine (L. 9868 circa), non merita molta fiducia; nè è probabile che Protagora avesse un prezzo fisso. Come d'altra parte non s'ha a fare molto fondamento su quello che Platone dice più giù (XXIII 349 A.) che Protagora fosse il primo a prendere salario. Gorgia dunque si sarebbe contentato di nulla? (MURE J. c.). Anche Zenone avrebbe, secondo Platone, preso cento mine per le sue letture dialettiche (Alc. I. 119. A). V. p. 293, n. 14.

Che però in qualunque modo la dottrina di Protagora non s'acquistasse con pochi denari, risulta così dalle parole d'Ippocrate (Cap. II. 310. E. vedi III 311. D.), come dall'affermazione incidentale di Protagora, che quanto s'è più ricchi, tanto si può essere educati meglio (Cap. XV. 326 C.); e infine, dalla qualità di discepoli che noi vediamo raccogliersi in questo stesso dialogo attorno a que' professori. E sarebbe una questione da dibattere, se l'insegnamento de' Sofisti così costoso, e perciò tale che non ne potesse profittare se non la parte più agiata e nobile, non avesse contribuito a rinvigorire le speranze ed aumentare i mezzi di predominio della classe aristocratica, e così aiutato ad indurla nel disegno di rovesciare la democrazia, disegno ripetuto parecchie volte durante la guerra peloponnesiaca, e che, colle divisioni e turbamenti che generò nella repubblica Ateniese, non fu la minor cagione della vittoria finale di Sparta.

Rispetto all'utilità del salario, si veda Filostrato nella vita di Protagora, p. 101.

(38) Cap. XVI. 328. D; vedi Cap. X. 319. E.

(39) Cap. XXXV. 251. D. Vedi il WAYTE a q. I. e GROTE *op. cit.* p. 518 n.

(40) Cap. XXXV. 352 D. Vedi il WAYTE a q. I.

(41) Cap. XL. 361 E.

(42) Cap. XXXIX. 360. C, XXXII. 348. B. — C, XX. 333. D, XX.

(43) Vedi gli stessi luoghi.

(44) Cap. XXXIX. 360 E. Dalla maggior parte delle storie generali della filosofia, eccetto l'Hegel e in parte lo Zeller, e da' libri particolari sopra Protagora (GELL, *Historia sophistarum* 1823 nella seconda parte degli *Atti*

della società *Reno-Trajettina* 1823, HERBST nel primo fascicolo de' *Philologisch-Historische Studien* del PETERSEN p. 88. seg.), si ricava un concetto di cotest' uomo molto difforme dal vero, e da quello che Platone, con una verisimiglianza e concordia di tratti tanta e tale, che torna a una riprova della verità e fedeltà del ritratto, ce ne dà in questo dialogo. Quasi tutti, secondo il Frei dice dell' Herbst, se lo figurano come già Filone Ebreo, un rampollo della follia di Caino, τῆς Κάιν ἀπονοίας ἔκγονος. S' ha ad eccettuare appunto il Frei e il Grote nelle opere citate.

(45) Cap. XXV. 351. E.

(46) Cap. XXIV. 350 C-351 B; cap. XXI. 334 A-C.

(47) Vedi DIOGENE LAERZIO nella vita di Protagora, p. 97 e la n. 8.

(48) Vedi ARISTOT. *Rhetor.* III. 14 1404 A 24. seg. MÜLLER *op. cit.* XXXI. § 5. MURE, *op. cit.* IV. p. 121. COPE, *op. cit.* p. 66.

(49) *Nub.* v. 623 seg. Vedi SPENGEL, *Artium Scriptores* p. 52 seg. FREI, *op. cit.* p. 130 seg. LERSCH, *Die Sprachphilosophie der Alten* I. p. 18 seg.

(50) RETHOR, III, 9. 1409 a 24 seg. Demetrio (*De eloq.* 12) chiamò questo stesso stile διηρημένη; Quintiliano (VIII, 5. 77) *soluta*, parola che contradice apparentemente quella d' Aristotele, εἰρομένη, ma ne conferma il senso. Vedi MURE, *op. cit.* p. 123 e il COPE, *op. cit.* a q. l. vol. 3 p. 92.

(51) Cap. XI. 320 D. Προμηθεῖα — νέμει. 321 D. ἦν γάρ — μετήλθεν: nel qual luogo ci è quasi uno scambio continuo de' due stili.

(52) Cap. XI. 320 D. ἐπειδὴ — κεράννυται.

(53) Cap. VIII. 316 E. οὗτοι πάντες, ὥσπερ λέγω, φοβηθέντες τὸν φθόνον ταῖς τέχναις ταύταις παραπετάσμασιν ἐχρήταντο. 317 C. ὥστε — ποιεῖται.

(54) Così nei due periodi testuali di Protagora, citati di lui nella vita di Diogene Laerzio, oltre i quali ci resta quello più lungo in PLUT. *Consol. ad Apoll.* 118. E. (ed. Reiske, vol. VI. p. 450) che a me pare, riproduca alcune delle migliori qualità del suo stile, com'è imitato qui da Platone: - τῶν γὰρ υἱέων νενηϊέων ὄντων καὶ καλῶν, ἐν ὅκτῳ δὲ τῇσι πάσῃν ἡμερησιν ἀποθανόντων νηπενθεῶς ἀνέτλη. εὐθείης γὰρ εἶχετο· ἐξ ἧς πολλὸν ὦνητο κατὰ πάντα ἡμέρην εἰς εὐποτμίην καὶ ἀνωδυνίην καὶ τὴν ἐν πολλοῖσι δόξαν· πᾶς γὰρ τις μὴν ὀρέων τὰ ἑαυτοῦ πένθει

ἐρρωμένως φέροντα μεγαλοφρονα τε καὶ ἀνδρήιον ἐδόκει εἶναι καὶ ἑαυτοῦ κρείσσω, καρτα εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ ἐν τοιοῖσδε πράγμασι ἀμηχανίην.

(55) Cap. XIII. 324 C. D. seg. ὡς — φαίνεται. Se ne possono citare parecchi esempi.

(56) Cap. XIV. 324 D—325 C. πότερον — ἐπιμέλειαν. Questo periodo, così lungo, è di quelli de' quali si può dire come d'una certa lunga strofe ditirambica diceva Democrito, che a nessuno facesse così male come a chi l'aveva composta, τῷ ποιήσαντι κακίστη. L'applicazione a lunghi periodi n'è fatta da Aristotele; *Rhetor.* I. c. 1409. B. 29. Ci ha in Platone alcune tirate lunghe; ma hanno tutt'altra ragione, e possono invece servir di modello. Si paragoni Cap. V. 313 A—C.

Di più si veda, quanto a Protagora, Cap. VIII. 316 C. ξένον — πράττοντα, e 317 C. 8 ἐγὼ — εἶναι. Vedi l'Ast. *ad Protagor.* 316 D. p. 57 che esagera.

(57) ARIST. *Rhetor.* I. c. 1409 B. — 35 1410 A 16, dove non ne cita esempi che da Isocrate. Vedi il MÜLLER *op. cit.* II. p. 373.

(58) Cap. XXI. 334 A—C. ἀλλ' ἐγὼ γε — ὅποις.

Lo Stallbaum a q. I. ha ragione di dire: *oratio impedita, perplexa, obscura, tortuosa*: ma ha però torto, nel mio parere, di credere che questo dipenda dalla commo- zion d'animo di chi parla.

(59) ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. Cap. XI. 320 D. Parole che io ho tradotto; — *Che gli Dei bensì erano, ma le genie mortali non erano.* Quest'artificio era chiamato παρίσσωσις. ARIST. *Rhetor.* III. 9. 1410 A. 24. Cotesta non è perfetta; nel Gorgia, in bocca d'Agatone, e nel Menesseno ne troveremo di più squisite. Si veda ERNESTI *Lexicon Technologiae Graecorum rhetoricae.* a q. v. p. 250. COPE, I. cit. p. 70.

(60) In questi limiti è vera la osservazione fatta dallo SPENGEL, *op. cit.* p. 63, dietro Platone nel *Fedro*, 267 C., che, cioè, i sofisti greci, tra' quali Protagora, curassero più la ὀρθοεπεία, la rettitudine del discorso, ed i siculi più la εὐεπεία, la bellezza: giacchè, che Protagora, Ippia e Prodico usassero parecchi degli artifici di cui questi ultimi, per averli forse messi in maggior voga ed uso, sono riputati gli autori, risulta molto chiaramente dal nostro dialogo e dal luogo stesso del *Fedro*. Così non sono da ammettere

se non colle debite restrizioni i giudizi, non troppo conformi, che dello stile di Protagora danno Filostrato (*Vita Sophist.* I, 10, v. p. 101. Πρωταγόραν σεμνῶς μὲν ἐρμηνεύοντα, ὑπτιάζοντα δὲ τῇ σεμνότητι καὶ που καὶ μακρολογώτερον τοῦ συμμέτρου) ed Ermia (*ad Phædr.* a q. 1. ed *AST.* p. 192, il quale interpreta ὀρθοέπεια per κυριολεξία ed aggiunge, come lo scoliaste greco in *Anecd. Gr.* SIEBENKEES, p. 70; διὰ γὰρ τῶν κυρίων ὀνομάτων μετήρχετο ὁ Πρωταγόρας καὶ οὐ διὰ παραβολῶν καὶ ἐπιθέτων), tra gli antichi, il Bernhardt (*Synt. Gr.* p. 91. ann. 42) ed il Frey (*op. cit.* p. 183, 192) tra i moderni.

(61) νείμαι - νεῖμαι - νείμαντος - νέμει - νέμων - νεῖμω - νόμος. Cap. XI 320, D. Questa ripetizione deriva dall'uso rettorico dell'ἀνακεφαλαιώσεις, che consiste nel vezzo di riassumere nel periodo seguente il concetto, sommario o principale, del precedente. Vedi lo SPENGEL. *op. cit.* p. 77. Ne troveremo esempi nel Gorgia. Era un eccellente mezzo di tirar per le lunghe.

(62) συνουσίας - συνεῖναι - συνουσίαν. Cap. VIII. 346 C.

(63) νεῖμαι - νείμαντος. Cap. XI. 520. D. Il che Platone nel Convivio 185 C, chiama ἴσα λέγειν, e non ha quindi che fare colla παρίστωσις citata alla n. 58; egli ne dà ad esempio Πausανίου - παυσταμένου. Nella terminologia rettorica era chiamata in genere una παρήχησις o παρομοίωσις e propriamente un ὁμοιοκἀταρκτον. Vedi HERMOG. περὶ ἰδ. p. 168. e COPE l. c. p. 71. ed ERNESTI, *op. cit.* a. q. v.

(64) οἰκείων - ὀϊνείων. Cap. VIII 316. C. - πρεσβυτέρων - νεωτέρων. Ib. - μεταχειριζομένους - φοβουμένους - Ib. 316. D. seg. - ἱκανοῖς μὲν - δυνατοῖς δέ, XI. 321 A. Vedi ARIST. *Rhetor.* l. c. 1410 A 29. Queste assonanze, il cui proprio nome è ὁμοιοτέλειον, sono parte del genere di quelle citate da Aristotele che discorre di assonanze nella terminazione di parole in principio o in fine di periodo, parte del genere di quelle citate da Ermogene (l. c.) e raccolte dal Meineke (*Fr. Comm. Gr.* III. 618), che sono assonanze nelle terminazioni di parole vicine, sia che formino o no la chiusa di un periodo. Vedi il COPE l. c. che osserva bene come queste assonanze sono se non l'origine della rima, certo una delle prime forme sotto cui è apparsa in letteratura. Non si adoperavano come un succedaneo di quella parte di ritmo poetico che pur mancava alla prosa?

(65) πυκναῖς τε θριξὶ καὶ στερεοῖς δέρμασιν. Cap. XI 321 B, due volte a poca distanza.

(66) οἰκεῖα τε καὶ αὐτοφυῆς. Ib. στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. Ib. γυμνὸν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον. Ib. 321 C. cc. Vedi ARIST. *Rhetor.* III. 3, 1406. A. 10 seg.

(67) αἰστωδεῖη - βορά - ἄρωγος - εὐμάρεια. ARIST. *Rhet.* II. 2. 1404 B. 28: *Poet.* 20. 1457. B, 4.

(68) ἀλληλοφθορία - ἐλιγογονία - πολυγονία - φιλοτεχνεῖω - αὐτοφυῆς - quest' ultima usata altrove da Platone. Aristotele chiama questi vocaboli διπλᾶ ὀνόματα (*Rhet.* III. 2. 1404 B. 31); e non vuole che s'usino in prosa per un' eccellente ragione: ἐπὶ τὸ μείζον ἐξαλλάττει τοῦ πρέποντος; fanno la dicitura più singolare del dovere. In Italia alle cattive ragioni antiche di prediligere questa squisitezza e preziosità di vocaboli se n'è aggiunta una nova, la smania della purezza; di cui gli antichi si facevano concetto diverso da noi. Però, Protagora a' nostri giorni non avrebbe temuto di scrivere *palaizzo del Genio*; ma forse, per vezzo, avrebbe anche egli dato un nuovo senso ad un antico vocabolo, e scritto, a rischio di non lasciarsi intendere, *palaizzo dell' ingegneria*.

(69) αἰστώ da Omero e da' tragici: forse parecchie di quelle che seguono:

ἀοπλον φυτὶν - σμικρότητι ἡμιπύχε - πτηνὸν φυγὴν - κατάργειον οἰκητὶν - τὰς ἐκ Διὸς ὥρας - τροφὴν ζώων ἄλλων βοράν - ἐντεχνον σοφίαν - ἔμπυρον τέχνην - θείας μετέσχε μοίρας - δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί - οὐ γὰρ ἂν τὸ πραχθέν ἀγένητον θείη (SIMON. *Fragm.* CXI), δυσχέρειαν καταστῆσαι, κτλ. - Vedi ASTR. *ad Protag.* 320. E e HEINDORF allo stesso l., 322, A.

(70) Avrò altrove occasione di esporre l' eccellenti dottrine di Platone e d' Aristotele sulla scelta de' vocaboli. Qui ci basti dire che gli antichi erano così schivi nell' uso d' un discorso metaforico in prosa, che Aristotele trova a ridere a parecchie frasi alle quali nessuno oggi non ch' altro si fermerebbe; a questa, per esempio d' Alcidas, « l' Odissea è un bello specchio della vita umana. » *Rhet.* III. 3. 1406. B. 12. Che avrebbe egli detto di parecchie pagine di autori moderni i quali, chi in una, chi in un' altra materia, sfoggiano con metafore delle più spampanate da disgradarne il secento? Avrebbe creduto di aver prosa davanti agli occhi a leggere: « Molti egli aveva contem-

plato soli sorgere invano dalle acque e molti tramontarne in coteste medesime acque paurose, di colore vermiglio, quasi immane lago di sangue? » Aristotele, io temo, da quell' uggioso che era, ripeterebbe; ἐπεὶ δ' οἱ ποιηταὶ λεγοντες εὐήθη διὰ τὴν λέξιν ἐδόκουν πορίσασθαι τήνδε τὴν δόξαν, διὰ τοῦτο ποιητικῇ, πρώτη ἐγένετο λέξις, οἷον ἡ Γοργίου. Io nol direi.

(71) Si veda WAYTE, *ad Prot.* 320. Io non ho potuto fare uno studio minuto della prosodia del discorso di Protagora, ma credo che chi lo facesse ne ritrarrebbe luce al Cap. 8 del terzo libro de' Retorici d' Aristotele (1408 B. 21 seg). M'è parso che vi s'abbondi di spondei alla fine de' periodi, di trochei e di iambi, ἐμνηχῶντο....σωτηρίαν fa un intero verso giambico. Questi piedi metrici sono appunto quelli, che secondo l'espressione di Cicerone (*Orat.* III. 47), *segregat ab oratore Aristoteles*. Quanto alla teorica del ritmo della prosa, vedi Aristotele l. c. e Cicerone l. c.

Io ho adoperato a tradurre il discorso di Protagora uno stile di cui lascio giudicare altrui. Dove ho potuto senza stento riprodurre l'artificio del testo, l'ho fatto: dove no, mi son ricattato altrimenti. Sarebbe difficile di dire in quale de' nostri scrittori si trovi uno stile consimile a quello del Sofista greco, come io l'ho inteso. È qualcosa di mezzo fra Monsignor Della Casa e un Bartolomeo da San Concordio; un Cesari che avesse del Botta; un Giordani con un periodare a volte più implicato; un Bartoli, meno copioso di parole e più di concetti, più semplice e più vero; ma son paragoni inadeguati e che per soprappiù non contenteranno nessuno.

Mostrati così uno per uno tutti gli artifici del discorso di Protagora, non credo che nessuno vorrà affermare collo Steinhart (*op. cit.* p. 499) di non trovarci nulla che non senta del Platonico nella locuzione o di affermare con l'Ekker, in una dissertazione che non ho vista (*Specimen inaugurale in Protagoræ apud Platonem fabulam de Prometheus et generis humani ad virtutem progressionem. Traj. ad Rhen. 1782*) che quel tanto che v'ha di poetico sia *ex poetarum potius imitatione ortum*. Lo Schleiermacher (*op. cit.* 233) con molta più ragione crede, come del resto credeva Filostrato (p. 101), che il principal discorso di Protagora sia stato scritto da Pla-

tone affatto secondo la mente e la maniera di lui: al che il Wernsdorf (*Annot. ad Himer. Orat. XXII, § 10*) e l'Herbst (*op. cit. p. 148*) e il Frei (*op. cit. p. 183*) aggiungono, davvero con poco fondamento, che egli l'abbia estratto da una opera di quello, anzi propriamente dall'opera che portava per titolo — *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, della costituzione primitiva*, — qualunque sia la costituzione che si debba intendere, o quella della natura coll'Herbst, o quella della società col Frei, come par davvero di molto più probabile. Senz'affermar tanto, mi basta concludere colle parole del Frei (l. c.) « *Hoc certe vix fugiat quemquam, totius loci dictionem a Platone abhorrentem poetæ magis esse quam prosæ orationis scriptoris* ». Opinione in cui concorrono l'Heindorf, l'Ast, il Wayte, lo Stallbaum, l'Hermann, il Sauppe, tutti, insomma, i migliori critici; ma a cui mi par bene di fare questa giunta che l'orazione stessa mostra i caratteri della dizione in prosa e in poesia non ancora così bene distinti come furono poi.

(72) SUSEMIHL, *op. cit.* 44. Vedi WELCKER, *op. cit.* p. 432 ed HERMANN, *op. cit.* p. 662.

(73) Cap. IX. 318 E.

(74) *Mem.* I, 2, 12 seg.

(75) FREI, *op. cit.* p. 119.

(76) Basti di paragonare col presente luogo del Protagora XEN. *Mem.* I, 3, 64, e IV, 2, 11; *κατανεόηκας, εἰ οὐκ ἔστι μὴ ὄντα δίκαιον, ἀγαθὸν ταῦτα γενέσθαι*.

(77) THUC. *Hist.* II. 65. Pure imbrogliato da Alcibiade giovinetto scolare di Socrate con una interrogazione sui primi elementi della scienza della sua pratica. XEN. *Memor.* I. 2, 40 seg.

(78) XEN. *Mem.* I, 2, 2. PLAT. *Theæt.* 151 B.

(79) Sentimento che avremo occasione di ritrovare altrove in Platone. Vedi XEN. *Mem.* I, 2, 9; III, 9, 10.

(80) Della natura del mito Platonico si discorrerà nel proemio al Convivio. Quanto ad Ippia sarà fatto altrove parola del suo ragionamento su' buoni costumi, di cui è anche cenno nella sua vita (p. 111) sotto forma di un discorso di Nestore a Neoptolemo: e quanto a Prodico, si veda la sua celebre favola di Ercole al Bivio in XEN. *Mem.* II 1, 20 seg. e WELCKER *op. cit.* p. 466 seg. e più su p. 105.

(81) 322 C.

(82) Vedi l' Appendice seconda.

(83) Non potendo, di certo, discutere qui la favola di Prometeo, allego i libri, i quali chi volesse, potrebbe consultare per averne più compiuta cognizione. WELCKER, *Aeschyleische Trilogie Prometheus*. Darmstadt, 1824. VÖLCKER, *Mythologie des Japet. Geschlechtes*. 1824. SCHOEMANN, *Des Aeschylos gefesselter Prometheus*. Greifswald, 1844, oltre alcuni altri citati ne' begli articoli dello SCHMITZ, (SMITH'S *Dictionary* a. q. p. . .) e dello PFAU, (*Enciclopädie von PAULY*): PRELLER *Griechische Mythologie* 1.^a p. 72 seg. HARTUNG, *Religion der Griechen*, I, p. 170, II in più lunghi; LASAULX, *Prometheus die Sage und ihr Sinn*. 1843; MAURY, *Histoire des Religions de la Grèce antique*, p. 395 seg.; GROTE, *op. cit.* I. 102 seg. GRAF., *Prometeo*; HESIOD. *Opp. et D.* 48, 86, *Theog.* 510, 546, 614. OVID. *Met.* 416-433; e gli altri autori antichi citati nelle suddette opere.

(84) HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. II. p. 106 seg.

(85) HESIOD. *Opp. et DD.* v. 108 ed ivi GOETTLING. PRELLER *op. cit.* p. 63 seg. Di maniera che io non credo che occorrono punto a Protagora le accuse e le scuse del SUSEMIHL, *op. cit.* p. 45.

(86) Alcune nozioni particolari utili all' intelligenza del discorso di Protagora si troveranno nelle note al dialogo.

Cito qui a un tratto tutti gli autori che ho visti su questo punto, quantunque non mi paia d'averci letta la maggior parte delle osservazioni che ho scritte; Schleiermacher, *op. cit.* p. 233 e seg. che dice poco, ma giusto; l'AST, *op. cit.* p. 70, che avrebbe affatto ragione se l'odio a' Sofisti non lo portasse a conchiudere, che « weil ferner den Menschen nichts ursprüngliches gegeben ist, sondern sie alles der Gnade der höheren Wesen verdanken, so müssen (dahin zielt wohl Protagoras (?)) wie vormals die Götter, so jetzt die Sophisten, die Heroen ihrer Zeit, ihnen zu Hülfe kommen und an ihnen bessern »; Groen van Prinsterer, *Prosopogr. Platonica* p. 83, che censura con acume la tessitura del discorso; e l'Hermann (*op. cit.* I. p. 460) e il Grote (*op. cit.* VII. p. 520) i quali giudicano come me della dottrina che vi è esposta; della

quale lo Steinhart (*op. cit.* p. 422) si fa un concetto falso nel mio parere, e il Susemihl (l. c.) poco distinto. Si veda anche lo Stallbaum, l'Ast e l'Heindorf nei loro commenti. Molto bene il Sauppe (Berlin, 1873), *Einleit.* p. 18.

(87) ARIST. *Metaph.* III. I. 996, B, 27: dove la mia nota p. 136; IV, I, 1004 B, 3; X 1055 A. 19, dove vedi la nota del BONITZ; ARIST. *Metaphys.* II. p. 431.

(88) XEN. *Mem.* III, 9, 4; si badi a queste parole: σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ γινώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς, καὶ τὸν τὰ αἰσχροῦ εἰδότες εὐλαβεῖσθαι, σοφὸν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν. Si guardi anche IV, 3, 1.

Che σωφροσύνη si deva tradur *saviezza* e non *temperanza*, lo proverò nelle note al Carmide.

(89) Scriptasque fuisse (ait Aristoteles), et paratas a Protagora rerum illustrium disputationes, quae nunc communes appellantur loci. CIC. *Brut.* XII. § 46. Vedi *De or. lib.* III. cap. XXXVII. §. 106. QUINT. *Inst.* lib. II. IV § 22, II. § 11. FREI. *op. cit.* p. 152 seg. Sull'uso dei luoghi comuni nell'oratoria greca vedi SPENGLER, *Artium Scriptores*, p. 109. BENOIT *Essai historique sur les premiers manuels d'invention oratoire* p. 157. Il Thionville ha scritto una delle più belle tesi ch'io abbia lette in francese, sulla Topica d'Aristotele; nella quale non è sbagliato se non il titolo, giacchè ha creduto di trattare de' luoghi comuni, mentre ha trattato de' luoghi dialettici. La confusione di questi due sensi della parola luogo è frequente, e il Forcellini se n'è reso colpevole alla parola locus. La differenza risulta senza nessun dubbio così dalla diversa definizione de' retori Greci (si veda nel THIONVILLE stesso *Théorie des lieux communs* p. 109, che non sa intendere la cagione della diversità), come dal paragone de' passi succitati di Cicerone colla definizione ch'egli dà del luogo dialettico nella Topica.

Il luogo di Protagora, messogli qui in bocca, versava sulla varia natura del bene. È un'amplificazione dello stesso genere, quantunque non vi si trovi traccia d'imitazione di questa di Protagora, quella d'un sofista anonimo, in dialetto dorico, pubblicata dallo STEFANO, in calce a suo Diogene (*Genevae* 1616) insieme ad altre quattro su soggetti affini. Si può vedere in ORELLI *Opuscula mo-*

ralia, t. II. p. 210. Gl'improvvisatori de' nostri giorni hanno anch'essi alla mano, e pronti al bisogno parecchi di questi luoghi comuni, però in versi.

(90) Parrebbe davvero che, come annota il Deuschle a q. 1., la dimostrazione prossima di Socrate dovesse essere quella dell'identità della saviezza colla giustizia. Ma questa dimostrazione non torna più in là; e può parere superflua, e l'identità di questa colla sapienza sarebbe stata più immediata che colla saviezza. Invece, più in là è fatta quella del coraggio colla sapienza: e il mezzo col quale vi s'arriva, è appunto l'identità dell'utile e del piacevole col bene, che qui è cominciata a provare, e poi la prova è interrotta per la ripugnanza di Protagora a seguire.

(91) Già s'è visto nell'Eutifrone e nel Fedone; e s'avrà nuove e molte occasioni di vederlo in altri dialoghi.

(92) Cap. XIX. 331, C; Cap. XX. 333, C; Cap. XL. 360, E. Gli altri passi di Platone che appoggiano le asserzioni del testo, non li cito qui; parte perchè già citati, parte perchè chi continuerà questa lettura avrà occasione di trovarli da sè.

(93) GROTE, *op. cit.* p. 592, 593.

(94) « Ἀλλὰ ταῦτα μὲν, dice Socrate ad Eutidemo, ἴσως, διὰ τὸ σφόδρα πιστεύειν εἰδέναι, οὐδ' ἐσκέψω. XEN. Mem. IV. 2, 36; paragona PLAT. Alcib. I, p. 110, A ». Nota del GROTE, p. 602.

(95) La frequenza di questo caso non è mai stata quanta oggi nelle discussioni politiche. Il luogo citato è ancora del GROTE, *op. cit.* p. 602, che allega in nota i tre seguenti passi, l'uno del DESTUTT-TRACY, *Éléments d'Idéologie, Préface*, p. XXIV, ed. Paris, l'altro di BACONE, *N. Org. Aphorism.* 97, il terzo di HERSCHEL *Astronomy, Introd.*, che ricopia qui uno dopo l'altro perchè mi pare che chiariscano molto bene il concetto di Socrate, del Grote e mio. /

« Moins une science est avancée, moins elle a été bien traitée, et plus elle a besoin d'être enseignée. C'est ce qui me fait beaucoup désirer qu'on ne renonce pas en France à l'enseignement des sciences idéologiques, morales et politiques; qui, après tout, sont des sciences comme les autres — à la différence près que ceux qui ne les ont pas étudiées sont persuadés de si bonne foi de les savoir, qu'ils se croient en état d'en décider.

« Nemo adhuc tanta mentis constantia et rigore inventus est ut decreverit et sibi imposuerit, *theorias et notiones communes penitus abolere, et intellectum abrasum et æquum ad particularia de integro applicare. Itaque ratio illa quam habemus, ex multa fide et multo etiam casu, necnon ex puerilibus, quas primo hausimus, notionibus farrago quædam est et congeries.*

« In entering upon any scientific pursuit, one of the student's first endeavours ought to be to prepare his mind for the reception of truth, by dismissing or at least loosening his hold on all such crude and hastily adopted notions respecting the objects and relations he is about to examine, as may tend to embarrass or mislead him; and to strengthen himself, by *something of an effort and a resolve*, for the unprejudiced admission of any conclusion which shall appear to be supported by careful observation and logical argument; even should it prove adverse to notions he may have previously formed for himself, or taken up without examination of others. *Such an effort is, in fact, a commencement of that intellectual discipline which forms one of the most important ends of all science.* It is the first movement of approach towards that state of mental purity which alone can fit us for a full and steady perception of moral beauty as well as physical adaptation. It is the « euphrasy and rue » with *which we must purge our sight before we can receive, and contemplate as they are, the lineaments of truth and nature ».*

(96) Come è stato detto nell' *Apologia*.

(97) Come s'è visto nell' *Eutifrone* e si vedrà in molti altri dialoghi.

(98) *Hipp. min.* 368, C.

(99) *Gorg.* 484, B. Vedi *Legg.* 889, E; *Thaet.* 192, B; *XEN. Mem.* IV. 4, 14.

(100) Lo Steinhart, *op. cit.* p. 406, seguito dal Susemihl, *op. cit.* p. 49, dà troppo rilievo a questa sentenza d' Ippia, affermando che Platone gliela metta in bocca per contrapporre la tendenza sofistica *einseitig revolutionäre* (mi servo delle parole del Susemihl), *welche zwischen dem positivem und natürlichen Recht einen unheilbaren Widerspruch annimmt*, all' altra *einseitig conservative* *welche alles Bestehende im Staat und Gesellschaft zu*

rechtfertigen sucht, che era stata rappresentata da Protagora nel suo discorso. Di questa teorica dovrò discorrere altrove; certo, se Platone avesse qui voluto presentarla in cattiva luce, e farla intendere nel pessimo senso nel quale è sostenuta nel Gorgia, non ne avrebbe fatto dedurre da Ippia quel bel concetto che ho rilevato nel testo.

Mi sembra del pari un'osservazione senza valore l'altra dello Steinhart stesso. *op. cit.* p. 405, che i tre concetti su cui cadono le distinzioni di Prodicò, siano nel numero di quegli ovvii alla mente de' Sofisti; giacchè la scienza sinonimica di costui è invocata più giù anche per concetti di altra natura, di maniera che se qui Prodicò gioca di scherma co' concetti di gara, di gloria e di piacere, gli è perchè son quelli che gli occorrono naturalmente nello sviluppo del suo pensiero, determinato dalla proposta di Crizia.

I due sofisti Prodicò ed Ippia rappresentano, gli è vero, nella sofistica due indirizzi diversi da quello di Protagora, il primo, il puramente grammaticale e retorico; l'altro, quello della cultura affatto generale e raccogli-ticcia senza nessuno scopo determinato: giacchè l'indirizzo retorico che lo Steinhart vuol rappresentato da Prodicò, sarebbe meglio ascritto a Gorgia, e l'altro affatto rivoluzionario e dissolvente, ch'egli attribuisce ad Ippia, va per testimonianza dello stesso Platone nel Gorgia e nella Repubblica assegnato a Polo, a Callicle, a Trasimaco. Prodicò ed Ippia qui servono a mostrar comune a' Sofisti quell'incapacità di proporsi uno scopo seriamente e schiet-tamente morale e scientifico che è provata in Protagora.

(101) In un frammento, citato dallo Stallbaum a q. l. Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων· οὗτος ἄγει δικαίων τὸ βιαιύτατον ὑπερτάτα χερί κτλ. Vedi PLAT. *Gorg.* 484 B. BOECK. *ad Fragm. Pindar.* T. II. P. II. p. 640 seg. ed. HEYNE, t. III. p. 47 seg. (Londini 1824).

(102) Vedi le note al dialogo. *Ast. Platons Leben.* p. 73.

(103) Si vedrà nell' *Eutidemo*.

(104) Sull' insegnamento retorico di Socrate si veda XEN. *Mem.* I, 2, 31, ed ivi WEISKE: ARISTOPHANIS *Nub.* 99, 112; DIOG. LAERT. 5, II, 19, 20; Διαλεκτικωτέ-ρους ἐποίησε τοὺς συνόντας..... τοὺς μὲν γὰρ εἰδότες, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖ-σθαι δύνασθαι. XEN. *Mem.* IV, 6, 1.

(105) Si può vedere, a prova di quello che affermo nel testo, SCHNEIDEWIN. *Simonidis Cei Carminum Reliquia*, XXIV seg.. MÜLLER, *Geschichte der Griech. Literatur*, I, p. 383; WELCKER, *op. cit.* p. 432 seg.

(106) Vedi il FREI, *op. cit.* p. 127, che discorre della critica sofistica con maggior favore di quello che meriti; WELCKER, I. c.; SPENGEL, *op. cit.* p. 59, e LERSCH, *op. cit.* I. p. 15. i quali commettono un errore notato dal Frei, quantunque si deva affermare nel mio parere che quest'interpretazione de' poeti fosse una occupazione comune a Protagora, Prodicò ed Ippia. Platone ci darà nel corso delle sue opere altre occasioni di discorrerne. THEMIST. *Or.* XXIII, p. 789 (350. Dind.) non mostra di avere attinto le sue informazioni altronde che da questo stesso luogo del Protagora di Platone; vedi il WELCKER, *op. cit.* p. 437. L'EGGER, *Essai sur l'histoire de la Critique chez les Grecs* p. 68, passa troppo leggermente su questo punto.

(107) È strano che Socrate non citi lo stesso Simonide, il quale in un frammento (*ed.* SCHNED, XXXII), conservato da CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* IV. p. 241 *Sylb.*, espone con molta grazia e garbo lo stesso concetto di Esiodo.

(108) È anche più strano che Socrate alleggi il seguito del carme per provare che Simonide non può aver inteso che non siano difficili se non le cose cattive. Poteva riferirsi a' primi versi già citati da Protagora in cui Simonide dice egli stesso che sia *difficile* di divenir in tutto bono.

(109) Si vedano quì e per il rimanente del discorso di Protagora le note al dialogo essendomi parso che quì e nel seguito le note sarebbero riuscite più intelligibili, raffrontate al testo stesso di Platone.

(110) Si veda XEN. *Mem.* I. 2, 56. Neppur quì mi sodisfa del tutto l'EGGER *op. cit.* p. 80.

(111) Si possono vedere lo Schleiermacher, l'Ast, lo Stallbaum, lo Steinhart, il Susemihl, il Welcker, il Wayte, il Frei, il Kroschel, il Sauppe, il Deuschle ne' luoghi citati, con nessuno de' quali io convengo o dissento del tutto.

(112) Ch'è l'osservazione del RÖTSCHER, *Das platonische Gastmahl*. p. 6.

Si vede che nel mio parere alla dimanda se l'inter-

pretazione di Socrate sia *bona fide*, non si può rispondere senz'altro nè di sì, come fa PHILIPP. SMITH nell'articolo SOMINIDES dello SMITH's *Biographical Dictionary*, nè di no come fanno il WELCKER, l. c. e il FREI, *op. cit.* p. 126 seg.; il che del rimanente è mostrato nell'Appendice prima.

(113) THIONVILLE *De la Théorie des Lieux Communs.* p. 77 seg.

(114) Si veda BENTHAM. *Deontology* vol. 1. p. 84. « *Though under immediate impressions, he might be disposed to pursue a particular course for the purpose of securing his well-being, a calmer, a more comprehensive view might show him that the course would not, on the whole, be the best and wisest; because he would sometimes discover that the nearer good would be outweighed by remoter, but associated evil, or that a greater pleasure might be obtained in time to come for a lesser pleasure abandoned now.* — P. 140. *Virtue is the effort, the conquest of a difficulty, leaving as its result, a balance of happiness.* Vedi pag. 126, 130, 144. 156 e *passim*.

Lo Steinhart (*op. cit.* p. 418) non deve aver considerata molto bene l'indole del sistema morale, difeso in questo luogo da Socrate, giacchè lo crede identico con quello d'Aristippo, dal quale invece differisce di molto ed essenzialmente.

D'altra parte, io credo che se Protagora avesse formolata una dottrina morale rispondente al sistema speculativo attribuitogli nel Teeteto, cotesta dottrina avrebbe dovuto appunto essere quella d'Aristippo. E d'altra parte, perchè la dottrina a cui è sforzato qui d'assentire, è affatto diversa da quella, mi pare vana l'ipotesi del Brandis e dello Stallbaum, accettata in parte anche dallo Steinhart, che Socrate discorra qui come fa, per andare a' versi a Protagora, per ingannarlo, e non perchè accetti egli per sè e di buona fede la dottrina che propugna. Vedi il KROSCHER, *Praef. ad Protag.* p. 17. Il calcolo del futuro e la sentenza che l'essenza della virtù consista in un atto razionale di misura, che sono i punti cardinali di cotesta dottrina, sono in compiuta contradizione col sistema filosofico di Protagora, esposto nel Teeteto.

Però, io son sodisfatto di aver trovato modo d'inter-

pretare cotesto dialogo di Platone, senza essermene prima fatto un enigma; giacchè credo che diventi un enigma se s'ha a credere che Platone non discorra da senno nè quando dà la parola a' Sofisti nè dove lascia parlare Socrate.

L' Hermann (*op. cit.* p. 453) e in parte il Susemihl (*op. cit.* p. 60) sono d'un parere conforme al mio.

È facilissimo poi d'accordare le opinioni che quì Platone attribuisce a Protagora in materia morale con quelle che gli attribuisce nel Teeteto in materia speculativa, quando s'ammetta che i Sofisti non si prendevano la briga di formulare una filosofia teorica se non per negare che la filosofia teorica ci possa essere, e così lasciare libero il campo alle varie loro discipline, indirizzate al meglio della vita pratica e positiva.

(115) Si veda il MANZONI nell' Appendice alla *Morale Cattolica* pubblicata per la prima volta nelle sue *Opere varie*, Milano, Redaelli, p. 771 seg. Non trascrivo le parole perchè desidero che sia letta tutta da chi non l'ha fatto finora, essendo persuaso che quella sia la più bella prosa scritta in italiano dopo i *Promessi Sposi*; giacchè non m'è accaduta di vederne un'altra più piena di cose dette con finezza e spirito, e con uno stile tutto nervi, movimento, acume e naturalezza. E in questo mio parere tanto più mi confermo, che non spero di averlo comune con nessun retore.

(116) Vedi la *Lettera a mia moglie* avanti al Critone.

(117) ARIST. Eth. Nic. VII. 13, 1144. B. 17 seg.

(118) È osservabile che tra le quistioni che Senofonte dice che Socrate si proponesse, non c'è quella — *Che cosa sia bene* —; ch'è il titolo d'un meraviglioso articolo, il primo del Capitolo secondo de' *Principii della scienza morale* del Rosmini.

(119) MANZONI, *op. cit.* p. 785.

(120) Questa natura e deficienza del metodo Socratico risulta con molta chiarezza dalla descrizione che danno Cicerone e Quintiliano dell' induzione Socratica, la base di quel metodo. Ecco i due passi.

« Inductio est oratio quae rebus non dubiis captat assensionem ejus, quicum instituta est; quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res, propter similitudinem earum rerum, quibus assentit, probetur.... Hoc

modo sermonis plurimum Socrates ususe est propterea, quod nihil ipse afferre ad persuadendum volebat, sed ex eo quod sibi ille dederat, quicum disputabat, aliquid conficere malebat quod ille ex eo quod jam concessisset, necessario approbare deberet. CIC. *De iuvent.* I. 31, 32.

Illa (sc. inductio) qua plurimum Socrates est usus, hanc habuit vim; cum plura interrogasset, quæ fateri adversario necesse esset, novissime id de quo quærebatur inferebat cui simile concessisset. QUINT. *Inst.* V. 11 ».

Chi voglia maggiori schiarimenti sulle modificazioni fatte da Platone al metodo Socratico, legga il bel libro dell' HEYDER, *Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialectik*: p. 50-128. Io stesso avrò migliore occasione di discorrerne a lungo altrove.

CAPITOLO SECONDO

(121) AST. *op. cit.* p. 414 seg. WELCKER, *op. cit.* p. 440.

(122) SCHLEIERMACHER, *op. cit.* Vol. II. P. I. p. 400 seg.

(123) BRANDIS, *Gesch. der Griech. Phil.* II. p. 772 not. nn.

(124) SOCHER, *op. cit.* p. 213. WINCKELMANN. *Prolegg. ad Euthyd.* Plat. XXXIII. STALLBAUM, *Disp. de Euthyd.* Plat. p. 15. con poca differenza.

(125) Si veda l' introduzione all' *Eutidemo*.

(126) STEINHART, *op. cit.* Vol. II. p. 16. seg. SUSEMIHL. *op. cit.* p. 138.

(127) Il SERRANO sul suo *Proemio* al Protagora. PLAT. *op. ed.* STEPH. Vol. I. p. 308. Egli credeva, come più tardi lo Stallbaum, affatto da burla tutta la discussione di Socrate sulla virtù. L' opinione sua pare accettata dallo Stellini (*Op. omnia*: Vol. III. p. 179), uomo di grandissimo ingegno, del quale dovremo altrove riferire migliori giudizi su altri dialoghi di Platone.

(128) SCHLEIERMACHER, *op. cit.* vol. I. P. I. p. 228 seg.

(129) SOCHER, *op. cit.* p. 230 seg. Lo Stallbaum, *op. cit.* II, 2. p. 13, aggiunge che vi si voglia figurare Socrate come perfetto maestro di virtù, il che non so come si accordi coll' opinione anche sua, che Socrate vi discorra

sempre secondo la mente di Protagora. Il THIERSCH *Ueber die dramatische Natur der Platonischer Dialoge* (Abh. der Munchener Akad. 1837), e il TENGSTROM *Dissertatio Academica super dialogo Platonis qui Protagoras inscribitur*. Abo 1824, 4, devono aver sostenuta un'opinione consimile; ma non gli ho visti. SUSEMIHL, *op. cit.* p. 55.

(130) AST, *op. cit.* p. 67 seg. e in ispecie della loro dottrina della virtù: SAUPPE, l. c. p. 24.

(131) STEINHART. *op. cit.* p. 410, HERMANN, *op. cit.* p. 457, ZELLER. *Platonische Studien*. p. 161. *Anm.* SUSEMIHL, *op. cit.* p. 57 seg.

(132) Nel mio parere lo Zeller l. c., per voglia forse di trovare nel Protagora maggior contenuto ed unità scientifica di quella che vi sia davvero, non ha abbastanza notato quanto v'ha pure di subordinato ed occasionale nel modo in cui è introdotta la discussione sull'essenza della virtù.

Meritano d'essere ricordate, come piene d'una viva e più concreta intelligenza del dialogo, le osservazioni del Bonitz nel suo scritto: — *Für Erklärung des dialog's Protagoras* (*Plat. Studien*, p. 236 seg.) e quelle del Deuschle, *Einl.* III. p. 9.

NOTE ALLA VITA DI PROTAGORA

Pubblicherò dove ne occorre l'occasione, le vite scritte dagli antichi delle persone nominate da Platone nei suoi dialoghi. Della dottrina speculativa di Protagora discorrerò distesamente nel proemio al Teeteto.

(1) Grammatico Ateniese del secondo secolo a. C., di cui resta la *Biblioteca*, una raccolta delle leggende greche dall'origine del mondo sino alla guerra troiana, raccontate per via di genealogie di Dei ed eroi. L'opera sua, onde questa notizia è tratta, aveva titolo τὰ χρονικά, la *Cronaca*; ed è citata da Diogene più volte. Si veda Fabricio, *Bibliotheca Graeca*, vol. IV. p. 299; e il Westermann nella *Real-Encykl.* I,² 2. p. 1300. I frammenti ne sono raccolti dal Müller, *Fragm. Hist. Graec.* vol. I. p. 435 seg.

(2) Padre di Clitarco, che accompagnò Alessandro e ne narrò l'impresie; contemporaneo di Filippo. I frammenti della sua storia di Persia si leggono nel Müller *Fragm. Hist. Graec.* II. p. 89. Parendomi assai verisimile, che Filostrato leggesse in Dinone o in qualcuno che l'avea tratto da lui, la strana notizia che Protagora fosse andato a scuola da' Magi, si può, credo, aggiungere il luogo di Filostrato a' frammenti di lui; vedi però n. 21.

(3) ABDERA, città di Tracia vicino all'imboccatura del Nesto, colonia fondata prima da Timesio di Clazomene nel 656 a. C., ma distrutta da' Traci subito, e ristabilita più tardi da' Tei, abitanti d'una città marittima della Bitinia. Di dove Protagora che era nato in Abdera, si trova a volte chiamato Teio (FRÆI, *op. cit.* p. 3).

(4) Discepolo di Platone, Speusippo ed Aristotele: *vir doctus in primis*, a detta di Cicerone, *Tusc.* 20. v. 3. *De Divin.* I. 20. Ne discorre con diligenza il Müller, *op. cit.* II, p. 196. Il proprio titolo del suo libro è περὶ πολιτείων, *delle costituzioni*. Manca questo luogo di Diogene a' frammenti che il Müller ne ha raccolti. — Protagora dovrebbe avere scritta questa costituzione di Turio nel 445, quando vi fu mandata una seconda colonia da Atene, della

quale fecero parte Lisia ed Erodoto. Non è spregevole congettura del Frei che Pericle, di cui Protagora era amico, gliene desse l'incarico; e l'opera di lui consistesse nell'acconciare a' Turini le leggi date alle città calcidiche da Charonda.

(5) Commedia d'Eupoli, in cui uno che pare, uscisse fuori sulla scena a narrare quello che si faceva in casa, tra altre cose, diceva:

Ἐνδοθὶ μὲν ἐστὶ Πρωταγόρας ὁ Τήϊος,
ὃς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος
περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμάζεν ἐστῖται.

Fragm. Com. Graec. ed. Bothe (Didot) p. 172.

versi molto belli, i quali chi si contentasse di darne il senso, potrebbe tradurre:

E' ci è qua dentro Protagorà il Teio
Che sermona sottile e pappa grosso.

Il mal umore del portinaio nel dialogo di Platone è cagionato da un sentimento simile.

(6) 315 E.

(7) E lo sopravvanzò in gloria, secondo Eliano, *Var. Hist.* 1. 25, quando un uomo un bambino. Giudizio notevole e che misurerebbe il giudice, se questi non fosse il primo a maravigliarsene, e a servirsene per provare quanto la gloria è bizzarra e sbaglia.

(8) Filosofo e sofista dei tempi d'Adriano nato in Arles. All'opera che qui ne cita Diogene, si riferisce probabilmente Gellio, XIV, 6, che non mostra di fare molta stima nè di quello che vi si conteneva, nè dell'ordine in cui era scritta. Vedi NIETZSCH, *Mus. Rhen.* XXIII. (1868) contraddetto in ciò dall'HERTZ (*ind. lect. Uratisl.* 1869); e il MAASS, *De Biograph. Graec. Quaest. selectae*, p. 48 seg. nel fascicolo terzo delle *Philolog. Unters.* pubblicate da A. Kiessling e U. v. Wilamowitz-Moelendorf. Molti più affermano, che il nome di *sapienza* fosse dato a Democrito; e che, come dice più in là Suida, Protagora avesse soprannome di λόγος, *discorso o ragione*. Vedi MEIB. a q. l., che crede le parole « e si chiamava — cosa », sieno una glossa marginale a Democrito.

(9) Questo stesso è affermato di lui da Clemente Alessandrino, *Strom. lib. VI* p. 674 A. Stefano, *De urbibus*. s. v. *Abdera*, trae da Eudosso ch'egli insegnasse τὸν ἥσσω καὶ κρείττω λόγον πεποιημέναι, a fare il discorso per il torto e quello per il diritto, e a vituperare e lodare le stesse persone. Molto probabilmente questa bella disciplina era insegnata nei suoi due libri Ἀντιλογικῶν o Ἀντιλογικῶν, delle contraddizioni o contraddittorii.

(10) *Theæt.* 152. A. ARIST. *Metaph.* IX. 1. 1053, A 35; X. 6. 1062 B 12; SEXT. *Emp. adv. Math.* VII. § 60; *Pyrron. Hypot.* I, 32. in. ARISTOC. *apud. EUSEB. Praep. Evang.* XIV. 20 in.

(11) Nel libro suo Ἀλήθεια ἢ περὶ τοῦ ὄντος; la verità o dell'ente; che Diogene più giù non nota. *Theæt.* 152. A; 160 B. CIC. *Quaest. Acad.* 11. 46. 142. Aliud iudicium Protagorae est, qui putet, id cuique verum esse quod cuique videatur. Vedi SEXT. *EMP. Pyrrhon. Hypot.* I. 32. PHILOP. ad ARISTOT. *De Gener. et inter.* p. 4 ed. Ald. A 1527, A.

(12) Nel libro περὶ Θεῶν, degli Dei, in principio, secondo dice Cicerone, *De nat. De.* I. 23. 63. Sarebbe soverchio il citare qui tutti gli autori che hanno ripetuto il detto di Protagora. Si possono vedere nel FREI, p. 96. Quelle che Diogene trascrive, sono dicerto le proprie parole dell' Abderita.

(13) Che questa fosse la cagione della cacciata sua da Atene, è detto altresì da Timone in SEXT. *EMP. adv. Math.* IX. § 56, da Cicerone, l. c., e ripetuto da altri moltissimi.

(14) La mina è calcolata dall' Hultsch, *Griech. und Röm. Metrologie*, a th. 26, 6; uguali a L. 98,68 circa. Che fosse il primo lo dice anche Platone, *Prot.* 348 E; nè vi contradice nell' *Alcib.* I 119 A. poichè Zenone potette avere riscosso 100 mine dietro l'esempio di Protagora. Che questo però esigesse una tal somma, non s'accorda con quello che Platone gli fa dire nella fine del suo discorso, 328 B, e, dal giuramento in fuori, è confermato da Aristotele, *Eth. Nicom.* IX. 1. 1164 A 24 che cioè egli lasciasse giudicare al discepolo che cosa valesse l'insegnamento ricevuto, e ne prendesse il compenso determinato da lui. Se ciò è il vero, può essere, che qualcuno gli desse persino cento mine; ma non già ch'egli le pre-

tendesse da tutti. Tante n'avrebbe pagato Evathlo, di cui si discorre più giù, *QUINT. III. 1. 10* (*decem millibus denariorum*, circa 8640 lire). Ond'ebbe riputazione d'avarò e di ricchissimo; e il primo biasimo può essere stato ingiusto.

(15) Il Cobet, nell'ediz. di Didot, traduce: *opportunitatisque vim exposuit*. Di quale opportunità? Io non vedo altra se non quella delle parti del tempo; la cui distinzione entrava negli studi di Protagora.

Qui Diogene attribuisce due cose a Protagora: la distinzione delle parti del tempo; e la dichiarazione dell'uso dei tempi. La prima distinzione è grammaticale; e come questa distinzione esisteva nella lingua o nell'uso prima, non si può riferire che alla denominazione data a' diversi tempi per distinguerli bene l'uno dell'altro. Quanto alla seconda è dubbio se si riferisca all'uso dei tempi inteso grammaticalmente o retoricamente. Nel secondo modo è intesa dal Petersen e dal Frei (*op. cit.* p. 133), quantunque dal secondo più largamente che dal primo. Io inclino a credere che vada intesa nel primo modo. Protagora avrebbe insegnato, nel parer mio, quando in ciascuna sentenza o principale o subordinata si debba usare il presente, il perfetto, il futuro nelle varie lor forme e via via; il che, nella ricchezza della coniugazione greca, poteva non esser fatto correttamente da tutti. Lo Steintal, *Geschichte der Sprachwissenschaft* p. 133, ha mancato di notare questa parte degli studi grammaticali di Protagora.

(16) Quest'ora si riferisce ai tempi dell'autore, onde Diogene trae la notizia, non a' suoi.

(17) Timone, figliuolo di Timarco di Flius, il celebre autore delle satire filosofiche dette *Σίλλοι*, (*Silli*), da cui, come è detto nella n. 31, Sesto Empirico trae la notizia della morte di Protagora. Egli è fiorito a' tempi di Tolomeo Filadelfo, circa nel 279 a C.; sicchè è con Filocoro la più antica fonte onde n'è venuta la notizia.

(18) *Movit*, traduce Cobet e si traduceva prima: e risponde per l'appunto alla parola greca *ἐκίνησε*; ma non la spiega, anzi la lascia ambigua. Vuol dire, che ne dette i primi esempi? Oh! come mai? Si vede già nel dialogo di Platone il contrario. Deve, quindi, voler dire *attaccare, scuotere*, senso anche frequente della parola.

Questa notizia, probabilmente, non è tratta se non dal Protagora di Platone; dove si vede il sofista ripugnare a seguire Socrate nel suo modo di ragionare, e dichiarare illegittimo quel volerlo forzare a discorrere a brevi domande e risposte.

(19) 286 C, dov'è detto anche più vecchio di Protagora. Ne discorreremo nell'Eutidemo.

(20) Non se n'ha cognizione se non qui da Diogene, nè s'identifica con nessun altro dei molti Artemidori. *Real-Encykl.* 1.^a 2. p. 1790.

(21) Quanto alla parola che ho tradotto *ciambella*, vedi MEIB. a q. 1. Si badi che quello che Diogene dice di sapere dal libro di Aristotele *περί παιδείας*, ora perduto (Diog. V. 1. 22), è soltanto questo, che Protagora avesse inventato la ciambella. La notizia che fosse stato facchino, deriverebbe da Epicuro. Ma Diogene stesso, nella vita di questo (X. 8 seg.), dice calunnioso l'attribuire ad Epicuro d'aver detto di Protagora che fosse facchino e scrivano di Democrito, ed insegnasse a leggere per i villaggi, come d'aver dato soprannomi ingiuriosi a tanti altri filosofi. Però, se è dubbio, che fosse Epicuro quello che diceva ciò di lui, come, del resto, anche Ateneo (VIII 13. 354 C.) ne l'accusa, è certo che qualcun altro lo diceva ed accusava Epicuro di dirlo. Ora, era egli stato veramente facchino come molti ripetono (SUIDA; ATHEN. I. c. SCHOL. ad *Plat. Remp.* X, 600 C)? Non pare. La voce dev'essere nata dall'altra dell'invenzione fatta di lui della *ciambella*, vera o no che questa sia; e dalle due insieme il fatterello che Democrito lo vedesse a legar legna con tanta arte da essersi persuaso, che avrebbe profittato molto in filosofia. Il fatterello si può vedere raccontato assai graziosamente in Gellio, V. 3; ma mostra di non esser vero già con ciò solo, che Protagora non può essere andato a scola da Democrito; la ragione de' tempi, come si dirà più in là, non lo comporta.

I più consentono nel narrare che Protagora fosse di famiglia povera, un uomo, quindi, fattosi da sè. Da Filostrato, come si legge più giù, è detto invece che suo padre fosse ricchissimo ed ospitasse Serse, sicchè il figliuolo potesse apprendere da' Magi. Ma ciò è detto da Diogene Laerzio (IX, 7, 34) di Democrito; e ripetuto, in parte certo da altra fonte, da Valerio Massimo, VIII, 7

ext. § 4. E la ricchezza di questo è attestata anche da altre parti; vedi MULLACH, *Democritus*, p. 38. Potrebbe avere Filostrato errato nel dire di Protagora ciò che aveva letto di Democrito. Vedi FREI, p. 4 seg.

(23) Alcidasante, di Elea in Eolide, scolare di Gorgia *Real-Encykl.* 1² 1. p. 672. Bisogna intendere, qui, non già ch'egli dicesse, che Protagora facesse questa divisione, ma bensì che la facesse lui; e nella sua Τέχνη o ARTE (retorica).

Queste distinzioni sono retoriche, non già grammaticali; distinguono, cioè, le forme del discorso, non già le forme del verbo. Secondo appare da Quintiliano, III 4, che cita come di Protagora la sola divisione in quattro, ciascun discorso si distingueva o dall'oggetto che si proponeva, nel quale rispetto era o *judicialis* o *concionalis*, cioè a difesa avanti a un tribunale o a persuasione davanti un' assemblea, ovvero dalla forma che adoperava per giugnere all'oggetto suo; nel qual rispetto era o di *esortazione a fare* o di *esortazione a non fare* o di *vituperio* o di *lode* o di *accusa* o di *discolpa* o d'*investigazione*: ed è chiaro che se ne possono pensare parecchie di coteste distinzioni, così nel primo come nel secondo rispetto, e si pensarono in effetto. Il Frei, seguendo il Classen (*De Gramm. Gr. orig.* p. 29 e 30), è d'un diverso parere: crede la distinzione di Protagora, si riferisca a' modi del verbo. Al che v'è da ridire, primo punto, che Quintiliano l'intende altrimenti; poi, che bisognerebbe interpretare Diogene come s'egli attribuisse a Protagora solo la partizione in quattro, e l'altra in sette dicesse appartenere ad altri, e non già come a me par chiaro che il senso sia, che fosse da altri attribuita a Protagora stesso (che questa sia la retta interpretazione e non quella di Suida, appare dall'aggiunta: οὗς καὶ πρὸ μένους εἶπε λόγων). Infine Alcidasante non avrebbe avuto occasione di fare nella sua Τέχνη una partizione dei modi del verbo; nè l'avrebbe fatto distinguendo quattro forme del discorso, in tre delle quali si usa l'indicativo, e nell'ultima l'imperativo, saltando l'ottativo; per la quale omissione non vi sarebbe scusa, quando anche si voglia ammettere per buona quella che escogita il Frei per la mancanza del congiuntivo nella quadruplice divisione di Protagora. Anche il nome che Protagora dava a queste forme — πρὸ μὲν —

mostra il medesimo; vuol dire che in ciascuna di esse un discorso fa fondamento o da ciascuna nasce, se s'ha tradurre *radice*; di fatti, esse ne sono il concetto generale, comune, sul quale il discorso si eleva, o dentro cui si ordina e si sviluppa. Forse, le quattro o sette classi sono anche quattro o sette classi di *luoghi comuni*, che Protagora sia stato il primo a preparare e scrivere. Vedi n. 89 all'Introduzione; e FREI, p. 152.

(24) Questo non fu potuto leggere per il primo; poichè per averlo letto fu cacciato via. Le recitazioni dei propri scritti per bocca propria od altrui, erano uno degli usi introdotti da' Sofisti, e che si rinnovano ora da' conferenzieri.

(25) Chi sia Megaclide, è difficile a congetturare. Il più celebre è quello, che nel 355 a. C. accusò Isocrate di falsa dichiarazione di proprietà e gl'intimò di scambiare la propria sostanza colla sua. PLUT. X *orat. Isocr.*, vol. IX. p. 338; DION. HAL. *Isocr.* 18. ed. Reiske, p. 576. de *Din.* 13 p. 667. Il Megaclide di cui qui si parla, potrebbe essere stato il nipote di questo.

(26) Il principale dei Ginnasii Ateniesi, dedicato ad Apollo Liceo, circondato da platani, ad oriente della città e un po' a mezzogiorno del Cynosarges, dove insegnò più tardi Aristotele.

(27) Padre e figliuolo ignoti del pari.

(28) I *quattrocento* furono il magistrato istituito dalla cospirazione oligarchica, che abbattè la democrazia ed occupò il governo d'Atene nel 411 a. C. Vedi THUCID., VIII 65 seg. Uno dei lor provvedimenti conservativi sarebbe stato questo di sbandire Protagora, come più tardi uno dei provvedimenti conservativi dei trecento fu di condannare a morte Socrate. Protagora dovrebbe essere stato uno di quelli, ch'essi credettero ben fatto di levar di mezzo; dei quali chi uccisero, chi imprigionarono e chi confinarono.

Si può credere, che Evathlo, di cui vedi più giù, accusasse il suo maestro, cui aveva ragione di voler male, a Pithodoro, figliuolo di Polizelo; come tanti secoli dopo Giovanni Mocenigo denunciò G. Bruno al padre inquisitore, Giovanni Gabrielli da Saluzzo.

Un Pithodoro è nominato più volte in Tucidide e per ultimo VI 105, come capitano, con Lespodio e Demarato, di trenta navi mandate in aiuto agli Argivi nel 414 a. C.

Potrebbe essere quello di cui è parlato qui; non però, crederei, l'Arconte che aveva ancora due mesi d'ufficio allo scoppiare della guerra del Peloponneso nel 431. (II. 2). Il padre Polizelo non si può identificare con nessuno degli altri di questo nome onde ci resta memoria.

(29) Questi scritti si possono distinguere in

A. Grammatici.

1. Della *retta dizione* *περὶ ὀρθοεπειας*. PLAT. *Phaedr.* 267 C. Vedi la n. 60 dell' *Introduzione*. Però, aggiungendo Platone, che Protagora avesse su quel soggetto scritto *ἀλλὰ πολλὰ καὶ καλὰ*, si può dubitare, che Protagora ragionasse bensì della rettitudine della dizione, ma non in un' opera con questo titolo.

B. Logici e rettorici.

1. I due delle *contradizioni*, *ἀντιλογίων* o come li chiama Diogene stesso III. § 37 e 57, *i contraddittorii*, *ἀντιλογικά*. Nei quali due luoghi aggiunge una notizia davvero strana, nel primo dicendo di trarla da Aristoseno, nel secondo da Favorino, cioè che la Repubblica di Platone si conteneva del tutto in quelli. Forse si può congetturare, che queste contradizioni non erano dimostrate formalmente, bensì tessendo discorsi contraddittorii intorno a un soggetto determinato, cioè al giusto e alle leggi; sicchè il libro si potrebbe registrare così tra i *logici* come tra i *politici*.

2. *L'arte dell'altercare, o degli altercatori*; dove appunto mostrava a far parere torto la ragione e viceversa; secondo la nota locuzione greca: *τὸν ἡττω λόγον χρεῖσσω ποιεῖν*.

3. *Luoghi comuni*. CIC. *Brut.* XII 46. Vedi n. 89 all' *Introduzione*.

C. Metafisici.

1. *La verità*, *ἀλήθεια*; *Theaet.* 161 C; che probabilmente aveva un secondo titolo *ἡ περὶ τοῦ ὄντος* « *o dell'essere* »; col qual titolo è citato da Porfirio presso EUSEB. *Praep. Evang.* n. 3. Vedi n. 10.

2. *Degli Dei*, *περὶ θεῶν*. Vedi n. 12.

3. *Del mondo di là*, *περὶ τῶν ἐν ᾿Αιδοῦ*. Il Mullach, *op. cit.* p. 114, d'un libro di Democrito collo stesso titolo argomenta, soprattutto da alcune parole di Proclo, che vi si parlasse delle persone rivissute dopo morte; forse vi si discorreva in genere della condizione degli uomini dopo

morte, o forse vi si trattavano, con qualche intenzione morale, le favole concernenti il mondo di là.

D. Morali.

1. *Della virtù*, περί ἀρετῶν. Forse vi esponeva quelle opinioni intorno alla diversità delle virtù, che sono nel Protagora esposte e confutate.

2. *Delle azioni degli uomini non rette*, περί τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πραττομένων. Non mi par verisimile che a questa opera appartenessero le parole di Protagora sulla serenità di Pericle; v. n. 54 all' *Introduzione*. Parrebbero più proprie d'un discorso od ἐπίδειξις.

3. *Dell'ambizione*, περί φιλοτιμίας.

E. Politici.

1. *Della repubblica*, περί πολιτείας. Che il valore di questo libro desse motivo ad invitar Protagora a dar leggi a' Purii, è una congettura del Frei, p. 182, senza fondamento.

2. *Della costituzione in principio*, περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως. È dubbio il soggetto di questo libro; se trattasse, cioè, della costituzione originaria del mondo naturale o del sociale. Pure le considerazioni, che son poste nel dialogo di Platone in bocca al Protagora sulla condizione primitiva della società, rendono più verisimile questa seconda congettura; ed altresì, che Platone se ne giovasse nel comporre il discorso che gli attribuisce.

E. Scritti di vario genere.

1. *La lite sulla mercede*, δίκη ὑπὲρ μίσθοῦ. Quando fosse vero il fatto, del quale sarà parola nella nota 34, questo sarebbe il discorso detto da Protagora in sua difesa. Ma niente vieta, che l'aver scritto Protagora un discorso con questo titolo, abbia data occasione all'invenzione del fatto. Il discorso avrebbe potuto avere a soggetto in genere la difesa d'un maestro, che chiede in giudizio al discepolo la mercede che gli si deve.

2. *Precettivo*, προστακτικός. In CRAMER, *Anecd. Paris.* 1. p. 171, è citato ὁ μέγας λόγος, il gran discorso; e di questo le seguenti parole: φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δέεται καὶ ἀπο νεότητος δεῖ ἀρχαμένους δεῖν μάνασθαι... *L'insegnamento abbisogna di natura e di esercizio; e che bisogni cominciare ad imparare da giovani.* In Stobeo, *De assiduit. Serm. XXIX*, 80, p. 21, sono attribuite a Protagora queste altre; μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην

ἀνευ μελέτης μήτε μελέτην ἀνευ τέχνης; non essere nulla nè lo studio senza arte nè l'arte senza studio. Così le prime parole come le seconde sarebbero di certo a posto in un libro col titolo soprascritto; i cui precetti si sarebbero riferiti alla condotta degli studi.

3. *Delle discipline*, περί μαθημάτων. Aristotele, *Metaph.* 111. 2, 998 A. 3 dice che Protagora redarguiva i geometri negando loro, che il cerchio toccasse la riga in un punto, nè che i movimenti sia in giro sia a spira del cielo fossero simili a quelli sui quali ragiona l'astrologia; nè che i punti avessero la stessa natura degli astri.

Queste obiezioni a' geometri ed agli astrologhi si sarebbero ben potute contenere nell'opera soprascritta; la quale quindi avrebbe avuto a soggetto una critica delle scienze teoriche dal punto di veduta della verità unica della sensazione. Vi dava così ragione dell'escludere che egli faceva, dal suo insegnamento λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν, *raziocinii ed astronomia e geometria e musica*, come è detto 318 E.

4. *Delle arti*, περί τέχων. Il luogo di Platone, *Soph.* 232 D, mostra che Protagora avesse davvero scritto sulla lotta ed altre arti più libri, dei quali Diogene cita solamente uno, περί πάλης. E dal luogo di Platone si può scorgere di che natura fossero; attacchi, cavillazioni contro i metodi e i fini di ciascun'arte, un riscontro del libro *sulle discipline*.

(30) Ch'è il presente. È notevole che il dialogo di Platone sia qui considerato come diretto soprattutto non a discutere di tale o tale soggetto, ma a combattere Protagora; gli si ascrive un fine meramente polemico. Vedi la n. 1 al dialogo.

(31) Scrittore d'una storia dell'Attica, Ἀττικὸς, e di molte altre opere, che si possono vedere registrate in MÜLLER *op. cit.* I p. LXXXVIII, ed i frammenti raccolti, p. 384 seg., IV p. 646 seg. La notizia che ne trae Diogene, doveva essere nella prima: e manca tra i frammenti del Müller. Egli fu autore riputato e diligente. Il suo tempo cade, secondo l'autore accurato dalla sua biografia nel Dizionario dello Smith, dal 306 al 260 a. C. Fu fatto uccidere da Antigono Gonata, perchè partigiano, probabilmente, di Tolomeo Filadelfo. La morte di Protagora è raccontata nello stesso modo da Timone Flasio

citato da Sesto Empirico, *Adv. Math.* IX 57. Ma questi che è con Filocoro il più antico testimone del racconto, è ancora un secolo e più lontano dal fatto; il quale dal modo in cui Sesto Empirico s'esprime, non pare che fosse creduto da tutti; ed è certo difficile o piuttosto impossibile a conciliare con ciò che di Protagora dice Platone nel *Men.* 91 D. cioè ch'egli visse 70 anni tranquillissimamente e 40 nell'arte, senza che nessuno s'accorgesse ch'egli corrompesse i giovani e ne l'accusasse. Vedi la n. 7 alla vita di Prodico.

(32) *Dramma perduto.* Vedi DÜBNER. *Fragm. Euripidis* (ed. Didot) p. 719. Clinton, *Fasti Hellen.* II^a p. 450, osserva che perchè questa allusione fosse vera, occorrerebbe che Protagora fosse morto innanzi alla fine del 406, data dalla morte di Euripide; ora, a lui parendo che Protagora sia morto nel 404, non sarebbe stato possibile che Euripide morto prima avesse fatto menzione della morte di lui. Filocoro, o Diogene nel trascriverlo, hanno potuto errare, come hanno errato i grammatici nel dire, che Euripide avesse nel *Palamede* alluso alla morte di Socrate. Ma si badi, che Diogene più su discorre, come se Protagora fosse morto nel 411 a. C., o poco dopo.

(33) Non entrerò nell'intricata quistione dell'anno di nascita e morte di Protagora, che si può vedere discussa a lungo nel Frei, *op. cit.* p. 13. 64. A me paiono quattro dati i più certi: 1. Ch'egli fosse morto innanzi Socrate; quantunque visse in gran parte a' tempi di questo (*Diog. L.* IX § 42; *Men.* 91. E.) 2. Ch'egli abbia vissuto un settanta anni, secondo dice Platone nello stesso loco, e secondo, a detta di Diogene, riferiva Apollodoro. 3. Che sia morto prima d'Euripide, giacchè non vi ha fondamento a sostenere che errasse Filocolo il quale è scrittore di molto maggior valore di quei grammatici, che hanno malamente asserito che Euripide stesso accennasse in altro suo dramma alla morte di Socrate morto dopo di lui. 4. Che fosse sbandito d'Atene dai quattrocento, perchè, quantunque il dirsi da Diogene, che Pithodoro l'accusatore fosse dei quattrocento, non vuol dire per necessità, che ne facesse parte nel momento che accusò, questa è ad ogni modo l'interpretazione la più probabile. Se queste cose stanno, Protagora dev'esser morto non prima del 411 nè dopo il 406; e non si può andare molto lontano dal vero, po-

nendone la morte nel 410, Ol. 92. 3, e la nascita nel 480, Ol. 75. 1. Poichè Socrate è morto nel 399, Ol. 95. 2 cioè undici anni dopo e nato nel 469, Ol. 77. 4, sarebbero stati contemporanei l'uno dell'altro cinquantanove anni. Nell'Olimpiade 84, in cui, secondo Diogene ed Apollodoro, era fiorito, avrebbe avuto da' 24 a' 28 anni.

Ora, Protagora avrebbe potuto essere discepolo di Democrito? Neanche di questo è incontestato l'anno di nascita e di morte; ma s'accordano ora i migliori critici MÜLLACH, p. 19. FREI p. 32; ZELLER, *Gesch. der Griech. Philos.* L³ p. 684 n. 2, a porre la nascita nell'a. 460 a. C. Ol. 80. 1. Avrebbe, quindi, avuto venti anni meno di Protagora; come avrebbe potuto esserne il maestro? Pure non c'è modo di porre la nascita di Democrito almeno al 500 a. C., come occorrerebbe perchè questa tradizione si reggesse. Nè d'altra parte tra la filosofia di Democrito e la sofistica di Protagora pare vi sia nessuna relazione, poichè questa si riattacca piuttosto alla filosofia di Eraclito, come avrò occasione di mostrare nel proemio al Teeteto. Pure, donde è mai nata una tradizione così costante, che si trova, oltrechè in Diogene Laerzio, in Suida, in Filocrato, in Ateneo (VIII. 13. 354 C), in Gellio (l. c.), anche in Clemente Alessandrino, (*Strom.* I. p. 301 D) ed in Eusebio (*Praep. Evang.* XIV 17)? Primo punto niente vieta, che gli autori nei quali si legge, l'abbiano attinta tutti alla stessa fonte; secondo punto, pare assai verisimile che questa fonte deve essere stata quella stessa donde c'è derivata la favoletta sul modo in cui Democrito e Protagora si conobbero, e sulla condizione del secondo. Non è ancora studiato bene un soggetto di molto interesse: quanta perturbazione, cioè, abbiano gittato nelle biografie dei filosofi le gelosie reciproche delle diverse scuole soprattutto dopo la morte d'Aristotele, quando la stoica e l'epicurea sopraggiunsero e cominciarono a rivaleggiare coll'accademica e la peripatetica.

(34) Diogene non s'esprime chiaro. Da Gellio, V. 10 e da Apulejo (*Florida* IV 18) si vede meglio come il fattello stesse o si raccontasse. Evathlo, messosi a scola da Protagora, gli pagò anticipato la metà del prezzo e l'altra metà promise l'avrebbe pagata dopo vinta la prima causa. Richiesto da Protagora di quest'altra metà innanzi che ne vincesse una, fu chiamato davanti a' tribunali; e

Protagora gli fece questo dilemma; — Tu mi hai a pagare o tu vinca o tu perda; se tu vinci, perchè avrai vinto la prima causa; se tu perdi, perchè avrò vinto io. Ed Evathlo rispose di non dovergliela pagare in nessun caso; poichè se io vinco, non avrò a pagartela perchè avrò vinto, e se perdo, perchè non avrò vinto la prima causa. Sesto Empirico, *Adv. Math.* II 96, racconta un fatto simile di Corace, il primo dei Retori in ordine di tempo. Del rimanente, il fatterello non ha l'aria di vero e par piuttosto inventato o per esemplificare il proverbio ἐκ κακοῦ κόρακος κακὸν ὄν, da *cattivo corvo cattivo uovo*, sicchè originariamente avrebbe avuto occasione dal nome di Corace; ovvero per prendersi spasso della nuova relazione che introduceva tra maestro e discepolo la pretesione nel primo farsi pagare. Vedi FREI, p. 145 seg.

(35) Di Protagora stoico e di Protagora astrologo non si trova menzione, eccettochè qui. Si ricorda ancora un Protagora Ciziceno del secondo secolo a. C. cui Nicanandro Colofonio indirizzò il suo poema Ἀλεξίφαρμακτα, « *I contrayveleni* » v. 3; ed un Protagora Geografo, autore d'una *geometria della terra*, γεωμετρία τῆς οἰκουμένης, citato da Fozio, bibl. cod. 188.

S'è visto, che non si conveniva rispetto al nome del padre di Protagora, chi chiamandolo Artemone, chi Meandrio. I più sono per il secondo (oltre Apollodoro e Dinone citati da Diogene Laerzio, *Schol. ad Plat. Remp.* XI. c. EPIPHAN. *adv. Hær.* III. t. 2 p. 1088); ma il primo appare un nome usato in Abdera (FREI, p. 5, che cita MIONNET, *Description des medailles ant.* p. 364, n. 4). La quistione non si può risolvere; ma si può congetturare che le molteplicità dei Protagora fosse cagione dello scambio dei nomi del padre di sofista. Il Bernhardt ritiene Meandrio il padre del Ciziceno, non so su qual fondamento.

(36) Euforione, di Calcide in Eubea, poeta di grido, la cui imitazione ebbe influenza non piccola nella letteratura poetica latina dell'ultimo secolo della repubblica, nacque, secondo Suida (a q. v.) nell'Ol. 126, a. C. 276-273.

(37) Flavio Filostrato è vissuto, prima in Atene, poi in Roma da' tempi di Settimio Severo sino a quelli di Filippo, alla metà del terzo secolo d. C. Le sue vite de' Sofisti sono indirizzate al proconsole Antonio Gordiano, e quindi compiute nell'anno 229-230. Vedi *Real Encycl.* V.

p. 1551. Noi non sappiamo bene, se Diogene Laerzio visse prima o dopo lui: l'opinione più probabile è ch'egli fosse di poco anteriore (*Real Encykl.* II. p. 1046); ma par chiaro, che Filostrato non l'ha letto. La notizia del consorzio tra Protagora e i Magi, se non è tutto un error suo di memoria (n. 21), ha dovuto essere attinta dal libro di Dinone, che anche Diogene cita, ma del quale, avrebbe con più giudizio, trascurata questa informazione. E anche nel resto mostra minor criterio; come soprattutto nel modo in cui narra gli effetti che dalla condanna degli Ateniesi vennero a Protagora dove si vede come la leggenda intorno a lui è cresciuta; poichè io non ne trarrei coll'Herbst l'indizio del tempo in cui Protagora si sarebbe sommerso cioè innanzi all'anno 415, comechè dopo gli Ateniesi abbiano perso l'impero del mare (FREI, p. 48); niente è meno critico che di cercare indicazioni precise in amplificazioni retoriche. L'osservazione sull'opinione dei magi rispetto al divino non manca di acume; e potrà essere stato il motivo onde nacque la favola, che Protagora apprendesse da essi. E che quello che s'ha gratis, si stimi meno di quello che si paga, pochi certo sanno essere una verità già antica a' tempi di Filostrato.

(38) SUIDA (a. q. v. ed. KUSTER; vol. III p. 317), ha una breve notizia della vita di Protagora, che par tratta in gran parte da Diogene, ma non in tutto. Poichè vi si dice, che Protagora prendesse soprannome non già di *Sapienza*, ma di *ragione o parola mercenaria*, λόγος ἑμιστορός, e fosse maestro del retore Isocrate e più giù di Prodico di Ceo, e di molti altri: e si aggiunge anche che fosse più vecchio di Platone. Non si può mostrar meglio di scrivere a caso. La distinzione del discorso in sette forme non è attribuita a lui, ma *ad altri dopo lui*. Il nome di uno dei due padri non è Meandrio come in Diogene Laerzio, ma Meandride o Neandride secondo i codici. Vedi le varie lez. in WESTERMANN, *Vitarum scriptores graeci minores*, p. 352.

La notizia di Suida è tratta da Esichio; e n'è piuttosto un raccorciamento che un sunto, quella che si legge nel Violario di Eudocia DCCCIV (ed. Teubner, p. 594).

NOTE ALLA VITA DI PRODICO

Mi contenterò di poche note a questa vita di Prodico, poichè Platone mi darà occasione di discorrerne altrove.

(1) Se la notizia è vera, ciò non potrebb'essere succeduto, se non nel 412 a. C., non si trovando, secondo Krüger, *Hist. philol. Stud.* 11. p. 262 seg., altro anno in cui Senofonte avrebbe potuto trovarsi prigioniero in Beozia e però nell'età sua d'anni trentadue, quando la nascita di lui si ponga collo stesso erudito all'anno a. C. 444. Prodico non può essere stato discepolo di Protagora; altrimenti Platone non l'avrebbe messo in quella relazione con questo in cui appare nel dialogo. Egli era soltanto più giovine di lui; e può avere sopravvissuto a Socrate. Maestro d'Isocrate, nato nell'Ol. 86. 1, a. C. 436, non ha potuto essere che nell'Ol. 90, 1, a. C. 420, o più tardi; e supponiamo ch'egli avesse allora 40 a 50 anni, avrebbe potuto nascere nell'Ol. 80, 1, a. C. 460, o nell'Ol. 77, 3, a. C. 470, nel qual caso egli avrebbe avuto 48 o 58 anni, ovvero, ch'è più probabile, una età di mezzo tra le due, quando Senofonte fu suo uditore.

(2) 315 D. *Hipp. mai.* 282 C.

(3) Leggo non οὐτος, ma οὗτος.

(4) Ciò non è detto se non da Filostrato. Dalla dipintura di Platone appare, però, un uomo, che s'ha molto riguardo e molle; e che fosse diventato ricchissimo è detto da Platone stesso, *Hipp. Mai.* l. c. altresì *Symp.* IV, 62, 1. 5.

(5) I. 5.

(6) *Mem.* II, 1. 21 seg. Questo racconto conoscitissimo suole anche aver titolo « *Ercole al Bivio*; » ed è certo dei più belli che l'antichità ci abbia lasciati.

(7) Anche questa taccia gli è data soltanto qui così esplicitamente. A me pare che così intorno a Prodico, come intorno a Socrate, si son formate leggende che hanno preso a prestito molti tratti dalla condanna o fine di Socrate. D'altra parte Sesto Empirico, *Adv. Math.* IX. 51, lo pone tra gli Atei.

(8) Cioè fece una lettura a questo prezzo, o piuttosto ne aveva una a questo prezzo ed un'altra d'una dramma sulla *rettitudine dei vocaboli*; *Cratyl.* 384. B.

(9) Da Platone in molti altri luoghi, oltre i citati, *Thaet.* 151 B; *Phaedr.* 267 B; *Charm.* 163 D.; *Meno*, 75 E, 96 D; *Symp.* 177. B; *Euthydem.* 277 E, oltreche nei dialoghi spurii, l'Assioco e l'Erixia. Da Senofonte, oltre i citati, *Symp.* I. 5.

(10) Se ne vedano i frammenti in *ARISTOPH. Fragm.* ed. Didot. p. 502. Se è vera, come pure parrebbe, la congettura de Suevern (*De avibus.* p. 42.), che il soggetto ne fosse Callia e la gente che gli tornava a casa, lo stesso degli *Adulatori* di Eupoli, noi avremmo nella prima parte del Protagora un saggio della scena, su cui cotesti drammi si svolgevano; e poichè gli *adulatori* di Eupoli furono rappresentati nell'a. 3. della 89 Ol., a. C. 422, non si può credere che la scena del Protagora fosse posta in questo anno o giù di lì, cioè quando Protagora avesse circa un cinquantotto anni e Socrate quarantasette, quantunque questo sia rappresentato notevolmente più giovine e quello alquanto più vecchio?

(11) v. 692.

(12) Era il titolo del racconto di Ercole; e perchè gli si desse questo titolo, non è facile a indovinare. Si veda Welcker, *Kleine Schriften* II p. 466. Non si vuol riferire a quei tempi determinati, come le stagioni dell'anno, nei quali bisogna risolvere la via che si sceglie, dall'uno all'altro mutando la temperatura morale dell'uomo.

(13) Queste due notizie biografiche che tratte da Esichio si trovano in Suida, il Westermann le congiunge insieme nella sua edizione dei biografi Greci, p. 351. Però in Suida v'hanno di mezzo queste parole:

Πρόδικον — Giudice tra gli amici ed arbitro. Aristofane nel *Centauro*: Ἐγὼ γάρ, εἰ τις (l. τι σ') ἡδίκησεν, (l. ἡδίκηκ' ἐξ.) θεῖλω δίκην δοῦναι — πρόδικον ἐνὶ τῶν φίλων τῶν σῶν (l. δοῦναι πρόδικον ἐν τῶν φίλων τῶν σῶν ἐνί. *Ib.* p. 481).

Ora queste parole non hanno certo ragione di stare in mezzo a notizie biografiche di Prodico; ma non è il medesimo delle seguenti.

« Ed un proverbio: più sapiente di Prodico. Aristofane nelle *Nubi* (v. 360)

Che di quanti v' ha oggi scrutatori
D'ogni sublime cosa, non vorremmo
Ascoltar riverenti, altri che Prodico
O te . . .

E quello che segue è tratto dallo scoliaste d' Aristofane
a q. l. Eudocia, nel Violario, DCCCXLIII, ed. cit. p. 610,
tralascia tutta la prima parte della seconda notizia da
« Era sofista » sino a « popolo ».

NOTE ALLA VITA D' IPPIA

(1) D' Ippia avrà ragione di parlare nella prefazione a' dialoghi che ne portano il nome.

(2) Voleva dire nell' *Ippia maggiore* 282 E; 284 B. Le parole greche corrispondenti a questo inciso: *ed altresì — Gorgia* sono chiuse tra parentesi nell'ediz. del Dübner (*Didot*, p. 203). Hanno in verità l'aria di una glossa.

(3) È riprodotta la notizia in Eudocia; però v'è detto *retore*.

Nella vita d' Isocrate ascritta a Plutarco (*Biogr. min.* ed. West, p. 252), è detto che quello sposasse Plathana, già moglie d' Ippia, con tre figliuoli, il che è ripetuto nel cenno biografico d' uno di essi in Suida (*l. c.* p. 331).

NOTE AL DIALOGO

(1) Questo è il titolo del dialogo in tutti i manoscritti e nelle vecchie edizioni. È il solo dei dialoghi di Platone, il cui carattere è indicato con questa qualificazione ἐνδικο-
 πτικός (Drog. L. III. 39); che è tradotto da tutti nel modo che ho fatto, cotesto significato derivandogli dal linguaggio giuridico attico.

(2) *Iliad.* XXIV, 348, ed *Odyss.* X, 278, dov' è detto di Hermes: e la citazione ha qui tanto più grazia, che la plastica greca si servì dei versi di Omero per figurare le immagini dell' Iddio e a queste Alcibiade stesso fece più volte da modello. CLEMENS ALEX. *Protrept.* § 53. p. 47. P. Vedi il SAUPPE, *Platons Protagoras* a q. l. — S' osservi la libertà e genialità di conversazione. Non manca di grazia. Socrate in luogo di rispondere alla precisa dimanda dell' amico, s' oppone a una sua osservazione passeggera e di nessun rilievo riguardo alla dimanda stessa.

Di Alcibiade che è rimasto, pe' suoi difetti più ancora che per le sue qualità, il nome più popolare della storia greca, *omnia in vulgus nota*. Ne sarà discorso più particolarmente nei dialoghi che portano il suo nome e nel Convivio. Egli ci si dipinge qui come un uomo su' venti anni, come direbbe Ateneo, V. 219. E, quando vi si accetti la correzione di Kroschel; o forse qualcosa meno. L' ἡβη, che è la parola che Platone trae da Omero a designare la precisa età di Alcibiade, segnava presso gli Ateniesi quel grado di pubertà che corre dall' anno diciottesimo al ventesimo. Il quale quelli che avessero raggiunto, erano iscritti nelle tavole *lexiarchiche*, e prendevano il nome di *ephebi* (KROSC. a q. l.) L' anno della nascita di Alcibiade non si sa precisamente; ma mi par probabile il ragionamento del MASON nel dizionario dello SMITH il quale crede ch' egli nascesse nel 450 a. C. all' incirca. Il Meier (*Ind. lect. Gryniswald.* 1821) e dietro lui il Kroschel a q. l., il Vischer (*Alcyb. und Lysander*, p. 52) e l' Hertzberg (*Alcib.* Halle 1853) l' anno 451. Dall' età presunta d' Alcibiade si argomenterebbe dunque che Platone finga que-

sto dialogo tenuto al più nel 430; che sarebbe un anno dopo la battaglia di Potidea, alla quale è verisimile che Alcibiade fosse presente insieme con Socrate, come più tardi a quella di Delio (424); il che però non risolve la quistione.

(3) Vedi *Vita* p. 97 e le note.

(4) Morto alla battaglia di Coronea, combattuta nel 447 a. C. tra gli Ateniesi e i Beozii, colla peggio de' primi. Qui non si vede, se fosse già morto o tuttora vivo.

(5) Parrebbe che questo ritorno di Protagora ad Atene si deva fissare verso il 435, secondo il diligente computo del FREI. *op. cit.* p. 68 seg. Andrò fissando le varie date che risultano da' diversi cenni che dà Platone a proposito di ciaschedun personaggio, per servirmene nella dissertazione promessa nella n. 5 all' *Introduz.*

(6) A me pare che cotesto *ragazzo* dovesse essere uno di que' servi che solevano far codazzo alle persone nobili o agiate; tanto ch'era segno di poca dignità e di molta scarsezza di fortuna l'uscire di casa non seguiti da nessuno. Si veda il BECKER, *Charikles*, p. 21, dove si troveranno raccolti tutti i passi al bisogno. L'obbiezione del BECK (in *AST*, *adnot. ad Protag.* a q. l.) che se si parlasse d'uno schiavo non sarebbe stato a sedere, mi pare più ingegnosa che bona. Non credo che in genere le relazioni dello schiavo col padrone in Atene fossero così dure da vietare al servo di stare a sedere. Vedi XENOPH. *De republ. Ath.* l. 10, e BECKER, *op. cit.* p. 29.

(7) Cotest' Ippocrate chi fosse, non si sa; suo padre non può già essere l'Apollodoro del Convivio come osserva lo SCHLEIERMACHER (*op. cit.* p. 405) contro il GROU. Vedi GROEN VAN PRINSTERER, p. 226. Nè di Fasone suo fratello, che par nominato come più noto di lui, si sa altro che questo nudo nome.

(8) Di cotesto nome ci erano due villaggi in Attica, l'uno sul Citerone, presso Eleutere al N. O. d'Atene, l'altro al N. E. presso Maratone; vedi WESSEL. *ad Diod. Sic.* IV, 60 citato dall' HEIND. Pure parrebbe che il nome solo senz'aggiunta, non indicasse se non l'uno de' due. Come l'uno era sul confine dell'Attica colla Beozia (HEROD. V, 74; vedi ROSS, *Att. Demen.* p. 86), si può credere che esso sia quello menzionato qui, dovendosi appunto trovar sulla via di chi volesse uscir dell'Attica al più presto

come appunto avrebbe dovuto volere uno schiavo fuggiasco. SAUPPE a q. 1.

(9) Un nome o un soprannome? Sarebbe difficile a dire: giacchè doveva essere e nome e soprannome comunissimi. Io l'ho inteso in questo secondo modo.

(10) Cotesto Callia vanissimo, del resto a ragione, della nobiltà della sua famiglia (XEN. *Hell.* VI, 3, 6), ch'era della gente sacerdotale de' Κήρυκες (*banditori*) cui spettava l'ufficio di sacri Araldi e di porta fiaccole nella solennità Eleucinia, fu uomo di gusti eleganti, e come si vede, amico della gente colta. La sua casa è la scena anche del Convivio di Senofonte. Come suol accadere, ebbe tutti i vizi delle qualità del suo spirito; ed usò delle sue ricchezze a tutti gli usi, boni o cattivi, a cui servono. Sciupò così una fortuna delle maggiori d'Atene, e si ridusse in tanta povertà che Ilicrate, sotto il quale combattette come capitano della fanteria grave Ateniese a Corinto (392, a. C.), lo chiamava un *questuante al servizio di Cibele, non porta-fiaccola*; al che Callia rispondeva che Ilicrate sbagliava, per non essere iniziato a' misteri Eleusini (ARIST. *Rhet.* III. 2 § 10). L'HEINDORF a q. 1. raccoglie tutti i luoghi degli antichi che gli si riferiscono. IPPONICO, suo padre, fu ucciso alla battaglia di Delio, 424 (ANDOC. c. *Alcib.* p. 30), dove egli era uno de' generali. Come giudica Ateneo (V. 18. p. 339. *Schweigh.*), parrebbe dall'uso che Callia fa della casa e dalle stesse parole di Platone sullo stanzone in cui era stato allogato Prodicò (Cap. VII. 316. D), che egli fosse morto al tempo presunto del dialogo, e Callia avesse già adita l'eredità. Eupoli, nel 421, fece rappresentare una commedia, gli *Adulatori*, tutta contro Callia, in cui questi era censurato e sbeffato per lo sperpero che faceva. Del resto, pare che Callia, già vivente il padre e con dolore di questo, come il Meinecke arguisce da un dialogo di Eschine Socratico intitolato *Callia*, prendesse quelle pratiche ed abitudini che lo condussero a rovina. Vedi ATHEN. V, p. 218 c. *Fragmenta Comicarum Græcorum*, ed. BOTHE. (*Didot.*) p. 170 seg.

(11) Nome troppo noto per richiedere illustrazione. Nato nel 460 a. C. e morto, secondo il Clinton, nel 357. Pare che fosse in Atene verso il 430. È osservabile come la sua riforma della medicina movesse dagli stessi prin-

cipi, che condussero Socrate alla riforma della scienza speculativa e allo studio della morale. Anche Ippocrate voleva che la medicina si distinguesse dalla fisica o cosmogonia, ed, abbandonando de' problemi mal definiti e troppo complessi, s'occupasse di questioni affatto determinate e circoscritte strettamente al suo scopo. Si veda il trattato *de antiqua medicina*, che il Littré riconosce per Ippocratico. Questa bella osservazione è del GROTE, *op. cit.* p. 587. Gli Asclepiadi era una gente in cui si trasmetteva di padre in figliuolo così l'arte della medicina, come il sacerdozio di Asclepio.

(12) Fiorito dal 452-412 a. C. Che i suoi figliuoli non ne eguagliassero a pezza la bravura, è detto più giù, Cap. XVI. 328 D.

(13) Fiorito molto probabilmente dal 460 al 432 a. C. secondo la conclusione a cui arriva lo SMITH nel suo *Dictionary*. Che nomi e quanta ricchezza di nomi offriva a Socrate l'età sua! « Fidia, figliolo di Carmide, l'inventivo scultore di sublimi ideali forme di Dei, e Policletto, l'inarrivabile maestro nella rappresentazione della bellezza umana, furono suoi contemporanei ». SAUPPE a q. I.

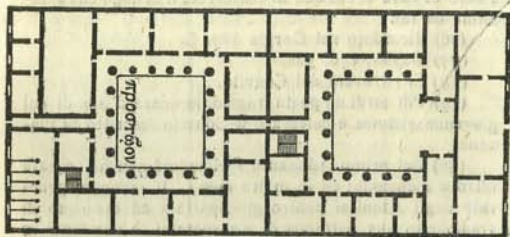
(14) *Privata* da' Greci si chiamava qualunque persona la quale non aveva imparata una scienza o un'arte per farne un mestiere o professarla, ma per suo uso; chiunque, in somma, non prendeva alla vita comune altra ingerenza se non quella che gli spettava come cittadino. Di maniera che un artigiano, un maestro non sarebbero stati de' *privati*, ma de' *δημόιοι*, ovvero *gente che lavora per il pubblico*. È osservabile questo senso della parola *privato* diverso da quello che gli appicchiamo ora noi; ne son risultati al vocabolo greco *ιδιωτής* alcuni significati che ci occorrerà di toccare altrove. Del resto, *privato* si chiamava anche ogni cittadino rispetto al complesso della città o a quelli che la reggevano.

(15) Vedi l'*introduz.* p. 17, e la n. 15. Naturalmente, io non ho potuto in italiano fare sentire così prossima com'è nel Greco, alla parola *Sofista* la spiegazione che ne è qui data alla prima; ma come si vede, m'ha impedito più il *sof* che l'*ista*.

(16) Tutta questa risposta mi pare in greco maravigliosa di stile. Io ho voluto lasciarle tutta quella libertà, anzi licenza di costruzione che ha nel testo. Di questi

disordini apparenti nella frase, co' quali si dà allo scritto tutta l'efficace evidenza del discorso, i nostri migliori Classici son pieni; se non che è la lor parte meno osservata e più strapazzata da alcuni editori critici de' giorni nostri, come cercherò occasione di dimostrare altrove.

(17) Questo discorso è stato fatto ἐν τῷ προθύρῳ, cioè in uno spazio avanti la porta, e probabilmente tra la porta e la casa, non appartenente all'area di questa. Secondo la *Crusca*, noi si può chiamarlo altresì vestibolo, quantunque non sia il più preciso o frequente significato della parola. Socrate ed Ippocrate, dopo finito il discorso ed aperta la porta, entrarono in uno stretto andito (ὑπωρεῖον, ὑπὸν, πυλῶν); e da questo nei portici a colonne (τὸ περίστυλον), che circondano l'atrio dalle quattro parti, e perchè stanno dinanzi alle diverse stanze, si chiamano προστώα. Protagora, a destra o a mancina, nel portico dinanzi: Ippia in quello di dietro: Prodico in una stanza. All'uscita dell'andito, si para innanzi a' due visitatori tutta la scena. La pianta aggiunta qui dal Sihler, nella sua eccellente edizione del *Protagora* (New-York 1881) servirà bene a chiarirla.



(18) Paralo e Santippo, figlioli di Pericle e due giovani de' quali Platone cita spesso i nomi per mostrare quanto poco i figlioli ritraggano da' padri, morirono amendue prima del padre, e Santippo di certo, dalla peste nell'Olimp. 87, 3, a. C. 430 (PLUTARCH. *Pericl.* p. 172 B. ATHEN. XI. p. 505 extr. CASAUB. citat. dall'HEINDORF al *Protag.* Cap. II. 311 A.). Pericle del quale più giù (Cap. X. 319. E.) si discorre come vivo, morì l'anno dopo.

La madre di Callia, fatto divorzio da Ipponico, aveva preso in seconde nozze Pericle, dal quale aveva avuto costesti due figlioli, così disuguali al padre.

(19) Zio di Platone. Ci occorrerà di discorrerne nel dialogo che ha nome da lui.

(20) Di cotesto figliolo di Filomelo, non si sa nulla: quantunque la famiglia di *Peania di sotto* ne sia nota d'altra parte e se ne possa seguire la genealogia per alcune generazioni. BOECK. *Urkunden üb. d. Seewesen* p. 24 e 252. KOHLER, *Hermes*, 5 p. 348 seg.

(21) Nè di Antimero il Mendeo, il quale non par quindi che acquistasse quella riputazione che sperava; di maniera che non so perchè il FREI (*op. cit.* p. 171) lo chiami *clarissimus*. Non ha altra luce che quella che gli viene di qui.

(22) Il coro tragico aveva tre fila ($\sigma\tau\acute{\iota}\chi\omicron\iota$ o $\sigma\tau\acute{\omega}\iota\chi\omicron\iota$) di cinque coristi, dei quali quello di mezzo nella fila rivolta agli spettatori era il capocoro. Del pari qui Protagora nel mezzo d'una fila di sette; e dietro questi i rimanenti.

(23) *Odyss.* XII 601.

(24) (25) Eriessimaco ritroveremo nel Convivio: e di Fedro ci darà occasione di discorrere il dialogo che s'intitola da lui.

(26) Ricordato nel Gorgia 487. C.

(27) *Odyss.* I. c. 582.

(28) Si ritroverà nel Convito.

(29) Più tardi un poeta tragico, in onore d'una di cui giovenile vittoria è celebrato il Convito descritto da Platone.

(30) Del primo Adimanto l'Heindorf non ha trovata altrove menzione; ed io molto meno. Il secondo, generale degli Ateniesi contro gli Spartani ed accusato di tradimento alla battaglia di Egospotami, è nominato in ARISTOPH. *Ran.* 1513.; dove vedi lo SCOL.; XENOPH. *Hell.* I. 4. 21. II. 1. 32. LYSIAS 14 § 38.

(31) Nome diventato notissimo per isventura d'Atene. Fu de' trenta tiranni, e quanto la sua ammirazione per Socrate tornasse dannosa a questo, è detto da XEN. *Mem.* I. 2. 12. Che questa sua ammirazione non gl'impedisse di vedere il danno che dalla libera censura di Socrate veniva al suo partito, Senofonte lo racconta a lungo e s'è detto nel Proemio all'Apologia. Parente di Platone,

è nominato da lui spesse volte e in alcuni dialoghi interlocutore. Scrisse versi, di cui restano frammenti, raccolti a parte dal Bach, 1827. Morì nel combattimento di Munichia, 404 a. C., combattendo contro Trasibulo e gli esuli che ristorarono la libertà della patria. Le poche parole che Platone gli mette in bocca, lo dipingono d'un solo tratto quale ce lo descrive lo Scol. al Timeo; *d'un' indole fiera e sensuale; s'ingerì anche di conversare co' filosofi; ed avea nome tra' filosofi di gentiluomo, tra' gentiluomini di filosofo*: caso che s'è dato più volte e si dà.

(32) Vissuto dal 556 al 467 a. C. Si veda l'*Introduz.* p. 61 e più giù.

(33) Su Orfeo e Museo, poeti lirici antichissimi e poco meno che favolosi, de' quali non sarebbe qui il luogo neanche di dir poco, si possono consultare MÜLLER. *Gesch. der Griech. Liter.* vol. I. p. 41, 267, 418 seg. MURE *op. cit.* p. 153 seg. Questi poeti, nominati spesso insieme dacchè Onomacrito n' ebbe raccolte ed ordinate le poesie, avevano avuto un'importanza ed un'influenza sociale: perciò sono scelti ad esempio di Sofisti antichi; che è la ragione per cui de' lirici posteriori è nominato solo Simonide. Omero ed Esiodo avevano anch'essi riputazione, certo legittima, di aver conferito di molto al progresso della civiltà greca. Rispetto ad Orfeo, vedi *Proemio al Fedone*, p. 197 seg. e quivi le note.

(34) Platone ne parla con gran lode nel *De legg.* VIII. 839. E. Aveva riputazione di uomo temperantissimo, e che avesse studiato ed applicato, con grandissima severità e costanza, il miglior metodo di raggiugnere la perfezione della sua arte. Di maniera che da Eustazio a DIONYS. PERIEG. v. 376, è chiamato medico, e detto che il suo nome fosse passato in proverbio per indicare uno che vivesse con gran parsimonia. La filosofia, se posso dire così, che cotest' Icco aveva portato nella sua arte, l'ha fatto scegliere ad esempio di Sofista tra gli Atleti. A detta di STEPH. BYZ. alle v. Ταρχας, vinse nell'Ol. 77, 472 a. C. Il migliore dei ginnasti, secondo PAUS. VI. 10, 2.

(35) Di Erodico di Selimbria, città di Tracia, sulla costa della Propontide, tra Bisanzio e Perinto parla Platone nel Cap. III della *Rep.* 406 A, dove lo Scoliaсте ci fa sapere che Ippocrate studiasse con gran profitto presso

di lui. Egli unì alla ginnastica di cui era professore, la medicina, indirizzando questa, così per sè, diventato cagionevole di salute, come per gli altri, a tenere vivo quanto più lungamente fosse possibile, l'ammalato che non si potesse risanare. Pare dunque che dovesse far progredire di molto l'igiene, parte di medicina che ne' sistemi medici antichi teneva maggior luogo che ne' moderni. D'una sua regola igienica, non facile a intendere, troveremo menzione nel Fedro. È nominato da parecchi autori antichi le cui citazioni si possono trovar tutte raccolte nell'articolo del GREENHILL nello SMITH's *Dictionary*.

(36) Fu maestro di Damone, secondo dice Platone nel LACH. 180 D. Cotesto Agatocle manca al Diz. dello SMITH, ma non al PAULY, 2 ed.

(37) Fu maestro di Pericle (ARIST. presso PLUT. *Per.* 4) e prima di Damone (PLAT. *Alcib.* I. 118 C.): e secondo lo Scol. a q. l., filosofo pitagoreo. E tenuto per inventore del modo musicale, chiamato Mixolidio (PLUT. *De Musica*, 1136 D). Altri musici chiamati Sofisti si possono vedere nella nota dell' *Introduzione*.

(38) Ricordato, secondo il Bach, in XENOPH. *Sympos.* IV. 65, ma non altrimenti noto nè all' Heindorf nè a me. Secondo alcuni eruditi (SAUPPE a q. l.) sarebbe da ritenere che qui s'intenda appunto Zeusi da Eraclea (nell'Italia meridionale) che Platone nomina spesso e che Zeusi sia un vezzeggiativo di Zeusippo.

(39) Nè questi è altrove mentovato, se già non si voglia mandar bona la congettura dell' Ast, che fosse il maestro di musica di Epaminonda, secondo ARISTODEMO in ATHEN. V. 184. E. Tebe era celebre per i sonatori di flauto. Il nome si trova, *cum turpi ambiguitate*, in ARISTOPH. *Eccles.* v. 945, cit. dallo STALLBAUM a q. l.

(40) Erano servi pubblici armati d'arco, chiamati anche *Sciti* dal nome della nazione di cui erano la più parte, i quali tenevano la polizia dell'Assemblea sotto la direzione de' Pritani. Si veda lo SCHOL. ad ARISTOPH. *Acharn.* 54. XENOPH. *Mem.* III. 6. ARISTOPH. *Eq.* 665; *Eccles.* 258.

(41) Di questo nome, a' tempi di Platone, si chiamava oramai quel decimo del senato de' cinquecento, che con altre incombenze aveva anche quella di assistere all'as-

semblea e regolarne i dibattimenti e lo faceva mediante il suo soprintendente, ἐπιτάτης, di ciascun giorno. Si veda SCHOEMANN, *Griechische Alterthümer*, I. p. 378: GROTE. *op. cit.* vol. IV. p. 185 seg. L'oratore, che fosse sconveniente, poteva essere, per ordine dell'ἐπιτάτης, tirato giù dalla tribuna, anche a forza, e mandato via.

(42) Questo passaggio dal plurale al singolare e viceversa è frequente negli autori greci (vedi l' HEINDORF, lo STALLBAUM, l' AST a q. I, MATTHIAE. Gr. Gr. § 303. ann. 3) È un' apparente negligenza, presa a prestito dal linguaggio della conversazione, e che ha questa bona e vera ragione, che di que' più, discorrendosene senza nessun divario, se ne discorre come se fossero uno o dell' uno come se fossero tutti. Se ne trova esempi ne' nostri Classici, e le note de' critici moderni. in alcune edizioni pure riputatissime, provano, — ahimè! — quanta poca pratica s' abbia delle letterature antiche e quanto poco uso si faccia della facoltà riflessiva. Allegherò qui due esempi del GELLI, *Circe Dial.* p. 142 in fine « — e se bene il maestro non può formare nel discepolo una specie intelligibile di quel che egli gl' insegna, egli nientedimeno gli ministra il modo e il mezzo, che egli se le forma per sè stesso ». *Prologo della Sporta* p. 326. « La commedia, per non esser elleno altro ch' uno specchio di costumi della vita privata e civile sotto una immaginazione di verità, non tratta d' altro che di cose che tutto il giorno accaggiono al viver nostro ». Di parecchie altre negligenze apparenti, — anacoluti, ripetizione del *che*, passaggio dal discorso indiretto al diretto — che io dal greco riintroduco in italiano, ho del pari esempi di Classici; il che mi basta aver avvertito, essendo questa l' ultima nota di questo genere che voglio avere scritta a proposito di Platone.

(43) « Quae non tam ad probandum assumpta sunt, quam ad carpandos oblique mores in vita privata et publica civium, ansamque praebendam explicandi sui loquentiae sophisticae, quae, definitis perspicuis evolutisque notionibus Epimethei Prometheique substituta fabula, defendi ab se praeclare morem Atheniensium ac demonstrari credit, homines esse vulgo virtutis civilis participes, etsi neque natura prorsus inesse, neque accedere ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, sed industria doctrinaque parari dicenda sit ». STELLINI, *op. cit.* v. III. p. 180.

(44) Era per i greci una frase proverbiale ἄφρονος νέμεσθαι, *pascolare sciolto*, derivato dal privilegio che gli animali sacri a un Dio avevano di pascolare ad libitum per il paese. Vedi PLUT. *Lucull.* 24. PLAT. *Rep.* VI. 498. C. XENOPH. *Cyneg.* 980. C. SYNES. *Ep.* 57. ARRIAN. *Exp. Alex.* VII. 20. MAXIM. TYR. XXIX 2, dove i comm.

(45) Fratello di Pericle, e anch'egli tutore d' Alcibiade, secondo PLUT. *Vit. Alcib.* I. Poichè i due fratelli, figliuoli, com'erano di Agariste, sorella cugina di Megacle, padre di Dinomache, avevano, dopo la morte di Clinia, assunta la tutela dei figliuoli di lui, Alcibiade e Clinia, pur lasciandoli in casa con Dinomache, lor madre; sinchè nel 423, diventato Alcibiade maggiore, Pericle non ebbe ordinato, che facesse casa da sè.

(46) Aria ed acqua. È la dottrina comune e volgare de' quattro elementi, di maniera che non ci so scovrire collo Stallbaum (a q. l.) traccia della fisica di Parmenide. Piuttosto, Protagora attinge a quella d' Empedocle

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέριος ἥπιον ὕψος

Ed. MULLACH (*Didot*) v. 79.

*Principio quoniam terrai corpus et humor
Aurarumque leves animae calidique vapores....
Omnia nativo ac mortali corpore constant,
Debet eodem omnis mundi natura putari*

LUCRET. V. 235 seg.

L'aria si mischia col foco:

Nec calor est quisquam qui non sit mixtus et aër

LUCRET. III. 234.

L'acqua colla terra:

*Sive recens tellus
. . . . cognati retinebat semine coeli
Quam satus Japeto mixtam fluvialibus undis
Finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum*

OVID. *Metam.* I. 80.

*. . . . Prometheus addere principi
Limo coactus particulam undique
Desectam*

HORAT. I, 16. 13.

Di maniera che gli uomini, non meno secondo le tradizioni gentili che secondo le nostre, si possono chiamare *fatture di fango*, πλάσματα πηλοῦ, ARISTOPH. *Nub.* 685. (Vedi HESIOD. *Opp. et DD.* 61 γαῖαν ὕδρι φέρεται. APOLLON. I, 7. I. Προμηθεὺς δὲ ἐξ ὕδατος καὶ γῆς ἀνθρώπους πλάσας. OPIAN. *de pisc.* V, 7.

Che questa creazione fosse fatta dentro della terra, è conforme alla greca mitologia; vedi HESIOD. l. c. e PRELLER. *Griech. Mith.* 13 p. 63.

(47) E di Temide. HESIOD. *Theog.* 901. E guardiane del cielo. HOMER, *Il.* V. 749. L'espressione stessa, ἐκ Διὸς ὄραι, è omerica.

ὅποτε δὲ Διὸς ὄραι ἐπιβρίσειαν ὕπερθε
Od. xxiv, 343.

Quando di Giove la stagion sovrasti.

(48) La volgata dice così, καὶ ὑπὸ ποδῶν τὰ μὲν ὀπλαῖς, τὰ δὲ ἑριξὶ καὶ δέρμασι στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. Lo Stefano, in una postilla marginale alla sua edizion di Platone, asserisce d'aver egli letto in un codice τύλοις in luogo di ἑριξὶ. Se non che questa variante come parecchie di quelle che lo Stefano attesta, non si è trovata in nessuno de' codici, consultati fin ora: e par nata dalla versione del Ficino che traduce *callo ἀναίμοις* (HEIND. a q. l.). Lo Stallbaum, parte per cansare la ripetizione, parte perchè non vede come si possa discorrere di crini o setole sotto i piedi degli animali, propone, mosso da un luogo di Senofonte, *Memor.* I, 2. 54, di leggere ὄνυξι per ἑριξὶ, correzione approvata dal Baiter ed accolta nel testo dall'Hermann e dal Wayte. Ora, io accetto questa correzione, e l'altra del Cobet (*Var. lect.* p. 3) che consiste nel sostituire ὑποδῶν ad ὑπὸ ποδῶν. Vedi lo SCHANZ, il SAÜPPE, il KROSCHEL a q. l.; e il RAMORINO, *Postille al Protagora*, XIX.

(49) Secondo Esiodo (*Opp. et DD.* 50 seg.) ed Eschilo (*Promet. v.* 7), Prometeo ha rubato il foco a Giove stesso. Secondo Protagora, ruba a Vulcano e Minerva un foco già procurato con mezzi artificiali ed applicato all'uso dell'arti. Oltre che Protagora non gli fa rubare solo il foco, ma anche la facoltà inventiva delle arti; che è la

ragione per la quale, credo, congiungesse Vulcano con Minerva. Quanta fosse l'affinità tra questi due Dei, non mi bisogna sviluppare quì (PRELLER *op. cit.* 13, p. 146): si può affermare collo SMITH (SMITH'S *Dictionary*; *art.* HEPHAISTOS: si veda il proemio a Vulcano tra gl'inni Omerici: ed. FRANKE. p. 173), che Minerva sia tra le deità femminili quello che Vulcano tra le maschili. Pure come Vulcano è più comunemente identificato col foco, e in Minerva più spesso rilevato il carattere intellettivo (PRELLER. I. c. p. 152; βουλευμάτων ἐστὶν ἡ θεὸς παντοίων καὶ ἐπιτεχνημάτων εὐρέτις. PAUS. VIII, 36, 3. ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσιν Μῆτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν. HOM. *Od.* XIII, 298), si può dire che Vulcano rappresenti l'industria dell'arti in quanto a' mezzi materiali di cui si serve, e Minerva, in quanto alla facoltà inventiva ed intellettiva da cui move.

(50) Chiamate da Esiodo con nome allegorico, la *Posanza* e la *Forza*, Κράτος καὶ Βία. *Theog.* 385. «Protagora rappresenta l'Olimpo, come una città dei tempi eroici; il principe nella rocca; il popolo a' piedi di questa» SAUPPE a q. 1.

(51) Quale fosse quest'altra arte, propria della Dea, non dice; che è prova della tessitura sconnessa del racconto.

(52) Ammessa cotesta cognazione cogli Dei, non aveva punto bisogno del foco per riconoscerli.

(53) Nè si vede nessuna relazione tra il dono di Prometeo ed il linguaggio.

(54) Alla prima pare strano, che vi bisognasse l'arte civile per combatter le belve; ma come l'uomo da solo era più debole, bisognava pure che più uomini s'associassero.

(55) Vedi *App.* II.

(56) Per una chiusa d'un così lungo periodo e che s'annuncia tanto, è molto fiacca. Pure si guardi come il periodo è, secondo osserva il Sauppe, un'imitazione del linguaggio della conversazione, che, nello sforzo di esser chiaro, si permette ripetizioni a più riprese, e piccioli anacoluti d'ogni sorte. Lo stile di Protagora se ne distacca solo in alcuni luoghi.

(57) Εὐδύναι che è la parola del testo, vale propriamente que' giudizi di sindacato, a' quali erano sottoposti gli ufficiali pubblici all'uscire di magistrato, co' quali si raddrizzavano i torti che avessero potuto commettere.

Qui è usata con più larghezza, valendo qualunque ravviamento delle trasgressioni d' un cittadino. Pure la parola greca è più efficace di quella di cui mi son dovuto contentare, perchè vi traspare meglio e più il concetto del raddrizzare. Vedi TIM. *Lexicon* a q. I. ed ivi Ruhnkenio.

Sopra questa descrizione della educazione Ateniese, tutta pubblica e libera, si può vedere BECKER, *Charikles* v. II, p. 1-50. È la parte più bella del discorso di Protagora.

(58) Cotesto *dice* inserito quì come in tanti altri posti nella ripetizione d' un discorso altrui è pure quell' intercalare solito a tutti ancor oggi. Chi non ricorda i versi del Porta? *Se dice, el dis, che el Cardinal Decane* ec.

(59) Di Ferecrate, comico, si può vedere il dottissimo MEINEKE, *Historia critica comicorum graecorum*: p. 71 seg. *Fragm. Com. Graec.* ed. BOTHE (*Didot*) p. 83. La commedia di cui quì si discorre, aveva titolo Ἀγριοί, sul cui soggetto disputano variamente l' Heindorf a q. I. al quale, a ragione, s' accosta il Meineke, e l' HEINRICH (*Demonstratio loc. corrupti* e PLAT. *Protag.* p. 9 seg.), che vorrebbe a presidio della sua interpretazione mutare μισάνθρωποι in ἡμίσανθρωποι, ed altri (*Ephemer. Heidelberg.* 1815 N. 55 p. 879) in μεμίσανθρωποι. « A giudicare da questo luogo di Platone, pare d' aversi a dire, che dei misantropi, come Timone, che, fuggiti via da Atene, erano andati a vivere nella solitudine, vi s' incontravano con uomini affatto inselvaticchiti, gli Ἀγριοί, estranei ad ogni legge, simili a' Ciclopi d' Omero; e dalla rozzezza di questi erano ammaestrati a preferire persino la compagnia dei peggiori uomini dell' umanità incivilita, un Euribato ed un Frinonda » (SAUPPE a q. I.). La favola fu per testimonianza d' Ateneo (V. 59) rappresentata sotto l' Arconte Aristione. Ol. 894. a. C. 421. Questa data così precisa che dovrebbe sciogliere ogni difficoltà intorno al tempo della scena del dialogo, non fa se non aumentarla.

(60) Che così si debba tradurre è mostrato bene dal SAUPPE a q. I. Le Lenee erano le feste e le gare dei poeti drammatici che avevano luogo a onore di Dionisio Leneo.

(61) Perchè il discorso di Protagora corra, bisogna pure ammettere coll' Heindorf (a q. I.) che questo coro fosse composto di uomini „ non suae tantum rei publicae,

sed omnium omnino hominum osiores, qui civitate sua relictâ, quum inter feros immanesque homines secessissent, mox resipiscentes, illam, unde abierant, societatem hominum civilemque vitam requirerent ». Di maniera che cotesti misantropi sono diversi da' selvaggi; sono gente, che in collera colle società civili a cui appartenevano, si son rifugiati tra selvaggi, al cui paragone trovano ogni consorzio civile — e fosse pur corrottissimo — da preferire.

(62) Uomini venuti in così cattiva riputazione, che i loro nomi erano passati in proverbio, AESCHIN. in *Ctesiph.* p. 527: ἀλλ', οἶμαι, οὔτε Φρυγῶνδας οὔτε Εὐρύβατος οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς πώποτε τῶν πάλαι πονηρῶν τοιοῦτός μάρτος καὶ γόνος ἐγένετο, dove v. TAYLOR.

Si possono riscontrare altresì HARPOCRAT. a' due vocaboli; SUIDA al v. Φρυγ, FRITZSCHE ad ARISTOPH. *Them.* 861; LEÜTSCH a' *Paræm. gr.* I. p. 243.

(63) Giacchè una lingua che non sapessero per ammaestramento mutuo e naturale tutti quegli i quali la devono parlare, è cosa assurda.

(64) Protagora adopera con Socrate cautele simili a quelle suggerite da Aristotele a coloro i quali hanno a discutere con un Sofista (*Soph. el.* XVII 172, a, 25 seg.). Ma Socrate che non è Sofista ed ha uno scopo ben concepito e legittimo, vuole ch' egli manifesti il pensiero come suo proprio, perchè la riprova alla quale sarà sottomesso per essere scoperto vero o falso, sforzi chi pensa così, a ritenerlo se vero, nè più negarlo in altrui, o a rigettarlo se falso. Vedi più giù Cap. XX. 333. C.

(65) Seguo l' esempio del Ficino e dello Schleiermacher nel compiere così, traducendo il testo a cui manca l' ἀνέμοιον; quantunque non creda che questa parola si deva aggiungere al testo stesso, come ha voluto l' Heindorf a q. l. Si veda lo Schleiermacher stesso, *op. cit.* p. 409, e l' Ast e lo Stallbaum a q. l. Il Wright, nella sua bella traduzione del Protagora (London 1848 p. 169), traduce: *if, in either case, the point be a very small one.*

(66) Mantengo la volgata. Può parere strano e poco conforme alle nostre abitudini che l' olio serva a rendere meno sgradevoli all' odorato alcuni cibi e bevande; ma non viene niente di meglio a surrogare col Kroschel δια τῶν κυμῶν; per via dei sapori. Che vuol dire la ritrosia

nata nei cibi e nelle bevande per effetto delle sensazioni sapide? Il Serrano (Ed. СЕРН. p. 334) ha qui una lunga postilla marginale intesa a provare che il sofista si confonde tra le varie specie di olio; ma in verità questo non parla che dell'olio comune; del quale dice come era diversamente utile e dannoso secondo quello a cui s' applica. Si può osservare invece che la dimanda di Socrate, se le cose buone fossero le utili agli uomini, s' accordava colla sentenza di Protagora, che ritroveremo nel Teeteto, che l'uomo è misura d' ogni cosa; e invece Protagora se ne discosta lui, cercando l'utilità delle cose in altre relazioni che in quella cogli uomini. Oltrechè, avendo presa la mossa dal negare che quello che è assolutamente inutile sia buono, si mette invece a provare, che nulla vi sia d' assolutamente inutile e perciò di non *buono*, colla qual prova non ha poi niente a fare la distinzione delle cose in *utili, inutili ed indifferenti*, distinzione che per ultimo abbandona, quando, tornato all' esempio dell' olio, di questo dice soltanto che a qualcosa giova e a qualcosa nuoce.

(67) Uno *stadiodromo*, uno che faceva la corsa dello stadio, il quale riportò vittoria in Olimpia nell' Ol. 83, 84, 85 (448, 444, 440 a. C.). Vedi DIOD. SICUL. XII. 5, 23, 29. DIONYS. HAL. *Ant. Rom.* XI *init.* PAUSAN. V. 23. Non s' ha a confondere con quel Crisone Imereo col quale Plutarco (*De adul. et am. discr.* p. 58. E.) scrive che avesse conteso alla corsa Alessandro. HEIND. a q. l.

(68) Due specie di corse. Quelli che facevano la prima, si chiamavano *δολιχοδρόμοι*, dal nome dello spazio che percorrevano, *δ'ολιχον*, la cui misura è dubbia, altri facendola di dodici, e chi di sei, di sette, di otto e persino di ventiquattro stadii.

Quelli che facevano la corsa alla giornata si chiamavano *ἡμεροδρόμοι*; e di questo nome *vocant Graeci ingens die uno cursu emetientes spatium*. LIV. XXXI, 24, dove v. gl' interp.

(69) Ho creata, credo, questa parola, e nessuno, spero, me ne vorrà male.

(70) « Il Pritaneo era in ciascuna città greca la dimora ufficiale del *Prytanis*, il magistrato supremo, nella quale era riposto il sacro fuoco di Ἑστία (Vesta), il sacro focolare della città, cosicchè esso formava il cuore e il centro della città stessa. SAUPPE a q. l. In quello d' Atene

si conservavano le leggi di Solone, e si forniva vitto quotidiano a coloro i quali avessero ottimamente meritato della repubblica, o che la città volesse onorare, onore riputato grandissimo presso i Greci » Ast a q. I. Era, come dice Livio (XLI. 40), il *penetrare urbis*, il segno esterno del vincolo che legava i cittadini; in somma era, con più religioso carattere, alla città Greca, quello che il *municipio* alla città Italiana o Fiamminga del medio evo. Ognuno sente quanto sia bella e che senso abbia cotesto nome di *pritano di sapienza* dato ad Atene. Nello stesso senso un oracolo pizio (ÆLIAN V. H. 4. 6.) l'aveva chiamata τὴν κοινὴν Ἐπίαν τῆς Ἑλλάδος, Pindaro (fr. 54) Ἑλλάδος ἔρεισμα, Tucidide (Anthol. VII. 45) Ἑλλάδος Ἑλλᾶς, ed altri τὸ τῆς Ἑλλάδος μουςαῖον. Nessun'altra città al mondo è stata ornata di così bei nomi.

(71) « Conferri possunt PROPERTII illa, III, 9, 3:

Quid me scribendi tam vastum mittis in aequor?
Non sunt apta meae grandia vela rati.

Etenim sublimius argumentum tractaturus vel liberiore ac grandiore usus oratione dicitur vela facere et vela orationis pandere (CICER. Tusc. IV, 4. 5), pelago se credere (OVID. Trist. II, 330.), pelago patenti vela dare (VIRGIL. Georg. II, 41), tumidum mare findere (PROPERT. III, 9. 35), et quae alia sunt generis ejusdem. Quae imitatus MURETUS Orat. VI. T. I. p. 23. Ruhnck. dixit: *si orationis vela pandere et quasi aperto invectus mari per eorum principum laudes — decurrere instituiam*. (Vedi Cic. Tusc. V § 9) Ast a q. I.

Del pari, si noti l'indole poetica della frase *ascosa la terra*: però non è la medesima della greca, che si ritrova in Virgilio.

Protenus aërias Phaeacum abscondimus arces.

Aen. III. 291.

Ed in Claudiano, attento imitatore,

Sicaniam querit quum necdum absconderit Iden

De raptu Proserp. III, 14.

Sarebbe stato più vicino al Greco tradurre, *perduto di vista*; ma le sarebbe mancato quel colore poetico che la locuzione ha nel latino e nel greco.

(72) Questa frase, tolta all'arte marittima, dove vuol dire il tenere una via tra gli scogli sì da non urtare nè di qua nè di là, era diventata proverbiale in greco; e vale il medesimo di quella adoperata più su *incontrarsi a mezzo del campo*, che era derivata in origine o da qualche uso di diritto pubblico nelle quistioni di confini o da negoziati tra generali di diversi eserciti; ma poi, usata più generalmente, per indicare un accordo. Quelli che procurano questo, sono i διατηται, *disceptatores et reconciliatores*, vedi HERMAN. *Antiq. Graecae*, § 145: essi συμβιβάζουσιν le due parti, che συμβαίνουσιν. Il Sauppe crede che εἰς τὸ μέσον, nel mezzo, si debba congiugnere piuttosto col primo verbo, che col secondo; ma la ragione ch'egli dà di questa sua opinione, — cioè che il secondo si trovi usato sempre solo — non è provato che non valga anche per il primo. Più giù Ippia muta in parte le sue proposte; non vuole, ch'egli e gli altri facciano da arbitri o pacieri; bensì che sia scelto un giudice del campo. Questi era scelto o da chi dava lo spettacolo o da' combattenti stessi. Socrate nella risposta ne parla nei due modi.

(73) Vedi l'*App.* I per tutto quello che concerne il carne di Simonide.

(74) *Iliad.* XXI. v. 308. Mi son servito della traduzione del Monti, dal quale ho preso l'*atterri* come Platone l'ἐκπέρη dal testo Greco di Omero.

(75) I versi d'Esiodo che qui si citano smozzicati, si leggono nell'*Opp. et DD.* v. 287.

(76) Si può vedere nell'*Asr* a. q. l. quanto l'osservazione di Prodicò sull'uso della parola δεινός fosse priva di fondamento. E ci si scorge la pretensione, ancor viva oggi, di fare i maestri all'uso, e volerlo sottoporre a cautele ed a censure. Anche in italiano si dice a volte *terribil uomo* in senso di lode, quantunque non ne trovi nè ne ricordi ora esempi di scrittore.

(77) « I primi coloni di Lesbo furono Pelasgi se s'ha a credere a DIONORO SICULO v. 81; dopo questi, lo stesso racconta che la scegliesse a dimora Macareo, il quale era a capo di genti raccoglieticce, parte Ioni, parte una colluvie di altri molti popoli svariatissimi, ἔχοντα λαούς ἡθροισμένους, τοὺς μὲν Ἴωνας, τοὺς δ' ἐξ ἄλλων ἐθνῶν παντοδαπῶν συνεβρύχοντας: del qual miscuglio di forestieri congettura a ragione l'Heindorf (a q. l.), che fos-

sero rimaste molte vestigia almeno nel dialetto del contado ». AST. a. q. I. Del rimanente il dialetto Eolico poteva parere barbaro rispetto all'attico, tanto più colto.

(78) Erano riputati i Cei per la probità de' lor costumi e la severità delle loro leggi ed istituzioni: v. il BOECK in *Plat. min.* p. 109, OTTFR. MÜLLER, *Geschichte der Hellenischen Stämme* T. II. p. 2, p. 227; l'AST a. q. I. e il WELCKER, *op. cit.* p. 515 ed altr. Platone, *Leg.* I, 638 B, porta la soggiogazione de' Cei per parte degli Ateniesi a prova, che vittoria e virtù non stanno sempre insieme.

Lo STALLBAUM a q. I. e il GEEL, *Hist. Soph.* p. 125, credono che Platone accenni qui alla effeminata mollezza di Prodicò. Davvero, non so intender come. Se accenna a qualcosa, poichè contrappone *scostumato* a Ceio, e Prodicò è Ceio, è piuttosto alla costumatezza di lui: ch'è l'opinione del WELCKER c. I. Prodicò non fa figura che d'uomo molto semplice e che si lascia tirar per il naso: il che non deve dare però fondamento all'AST, *Plat. Leben* p. 73, d'affermare, che appunto col chiamarlo Ceio, Platone lo vuol contrapporre a Pittaco Lesbio, giacchè i Lesbi avevano una riputazione affatto opposta a quella de' Cei. In generale, coteste grandi e troppo crude allusioni personali che alcuni critici tedeschi credono di scovire qua e là in Platone, sarebbero contrarie ad ogni delicatezza d'arte e d'animo, come ad ogni urbanità di discorso. Dalla maniera in cui ci racconta Socrate ch'egli avesse trovato Prodicò sul principio del dialogo, si può ritrarre che questi amasse molto i suoi agi, e si tenesse con molte cautele e riguardi; del che poteva essere ragione ch'egli era cagionevole di salute; come risulterebbe anche da Plutarco e Quintiliano, i quali ci dicono ch'egli fosse tale, se molto probabilmente essi non l'avessero piuttosto arguito da questo stesso luogo di Platone che saputo d'altronde. Ad ogni modo, qualunque altra fede meritino le altre testimonianze intorno alla dissolutezza di Prodicò (vedi la sua *vita*, p. 106), non si può dal Protagora ricavar nulla che le confermi.

(79) Striscie di cuoio di bue, *coestus*, colle quali i pugili inguantavano la mano, il pugno e talora il braccio fino al gomito, avvolgendole attorno, e guarnendole persino

di chiodi, affinchè il colpo ferisse più forte e con maggior danno.

L' avere orecchie péste era una conseguenza di tal sorta d'esercizio. Vedi PLAT. *Georg.* 515 E; THEOCR. XX. 45 cit. dall' HEIND. a q. 1.

(80) Si chiamava ἀναβολή ο ἀνάβολαιον il pallio, quando in vece di lasciarlo pendere ugualmente dalle due parti, se ne prendeva il gherone del lembo destro e si gittava per di sopra l' omero sinistro dietro le spalle. Oggi chi ancora porta il mantello, suole appunto portarlo a questo secondo modo, che diciamo alla spagnola. Così quest' abito legava più alla persona, e diventava più corto, giacchè era tirato in su. Di dove prevalse l' uso di chiamare ἀναβολή una foggia di pallio spartano, più succinta, corta e leggiera del pallio comune e portata senza χιτών. Cotesto significato d' ἀναβολή manca al RICH's *Illustrated companion*. Vedi l' OTTFR. MÜLLER, *op. cit.* p. 264; Thucyd. I, 6, 3; XEN. *De Rep.* Lac. II. 4. Plut. *Lyc.* 16.

Socrate ha chiamato più su τριβών l' abito che portava (335. D). Io ho tradotto *ferraiolo*, non perchè mi soddisfaccia, ma per non aver saputo trovare di meglio. Era un grosso, largo e lungo pezzo di panno rozzo e duro, senza maniche, che si gittava sulla persona, parrebbe, a corpo nudo. Gli era l' abito della plebe in Isparta, e fu adottato da parecchi filosofi, soprattutto della scola Cinica e Stoica.

Cotesta vanità o come la chiama Aristotele, presunzione (ἀλαζόνεια *Eth. Nicom.* IV. 7) di andar vestiti male e negletti della persona, a indizio di alcune preoccupazioni dell' animo, è del piccolo numero di quelle che si possono dire scomparse, o almeno diventate rarissime. Era una delle peggiori.

(81) Il divieto d'uscir di stato e lo sbando de' forestieri (ξενηλασία) erano due effetti corrispettivi d' una identica cagione, la necessità di conservare intatti i costumi e i principii delle istituzioni Doriche (MÜLLER, *op. cit.* II. 2 p. 3, 3; e 225). Lo SCHOEMANN, *op. cit.* I p. 191 seg. dice che in quanto a' forestieri, a' quali non era permesso di prender domicilio in Isparta, ma solo di dimorarvi a tempo ed era intimato di andar via quando agli Efori fosse parso bene, gli Spartani non si può affermare che facessero di più di quello che s' usa oggi « in

parecchi stati, ne' quali la polizia de' forestieri è fatta con una sospettosa diligenza, *mit argwöhnischer Sorgfalt*; però agli altri Greci pareva che in questo facessero troppo e ne sono censurati spesso (THUCYD. I. 144, II. 39. SCHOL. ARISTOPH. Av. 1013, Pac. 622) ». Di maniera che, secondo lo Schoemann, oggi si sarebbe meno inciviliti degli altri Greci e appena di pari cogli Spartani.

Questo sbando pare fosse personale e nominativo; e i Sofisti sono di quelli che furono cacciati molto spesso (ATHEN. XIII. p. 611 A). Nel che sta l'ironia di questo luogo.

(82) Πρὶν μὲν γὰρ οἰκίζεται σε τήνδ'ε τὴν πόλιν
ἐλαχιστομάκων πάντες ἄνθρωποι τότε,
ἐκόμων, ἐπείνων, ἐπωκράτων,
στυταλίδ' ἐφόρουν.

ARIST. Av. 1281 seg.

Prima che tu questa città fondassi,
C'eran tutti Spartomani; la chioma
Ben lunga, cibo scarso e un far da Socrate,
Un portare bacchette.

(Si veda DEMOSTH. 54 § 34 ZELL *ad* ARISTOT. *Nicom. Ethic.* IV. 7. p. 156: e sui costumi, che costoro imitavano, MÜLLER l. c. p. 267 e 305). Molti Ateniesi nemici della democrazia e sgomenti della declinazione dei costumi nelle città loro si davano a questa imitazione estrinseca dei costumi spartani.

Dall'uso del *τριβων* o ferrajolo e dal verso citato di Aristofane si vede che Socrate era tenuto anch'egli per affetto di spartomania; il che si vede di qui e dal Gorgia che a Platone pareva un'interpretazione affatto volgare di alcuni usi propri di quello, e derivanti dalla singolarità della sua dottrina e della sua vita, anziché da un'affettazione d'imitazione.

(83) Aristotele (presso HARPOCRAT. p. 104, 29) dice non essere lecito a' Lacedemoni di espatriare, perchè non s'affezionino ai costumi degli altri popoli. Vedi Legg. XII 9. 50 D.

(84) L'influenza delle donne era così grande in Isparta che gli altri Greci a cui pareva soverchia, chiamavano a volte insino *γυναικοκρατία*, *governo di donne*, lo Spar-

tano, « però quello, ch'essi chiamavano così, non rea in effetto se non una natural conseguenza del grado sociale della donna, molto più alto in Isparta di quello che fosse presso gli altri Greci e che a questi paresse conveniente » (SCHOEMANN, *op. cit.* p. 269). Da questa più alta considerazione della donna derivava che la sua educazione fosse più simile a quella dell'uomo, e più fatta in comune con questo, che non soglia usarsi oggi, o che forse si sia mai usato in nessun altro posto (MÜLLER, *op. cit.* p. 276 seg.) Sicchè anche di donne si raccontavano motti celebri. Basti ricordare quello della madre che porgeva lo scudo al figliuolo: *O questo o su questo*. Si vede quanto la canzonatura di Socrate rasenti sempre il vero.

(85) Συμπραμμένον. Si veda ERNESTI, *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae* alla v. Συμπράμειν. e MURET, *Var. Lect.* VIII. 21. Si fa col pensiero alla parola quello che alla corda della fromba col girarla: *Contorta oratio compressione rerum brevis*. *Cic. Brut.* § 29.

(86) Il nome di questi sette sapienti varia. « Soli quattro si trovano in tutti i cataloghi; Talete, Biantè, Pittaco e Solone. A questi Platone qui aggiunge, Cleobulo, Misone e Chilone; i più (come DEMETR: PHAL. presso STOB. *Serm.* III, 79. PAUSAN. X, 24. DIOG. I, 13. 41. PLUT. *Conv. S. Sap.*) mettono Periandro in luogo di Misone; Eforo e un innominato presso STOB. *Serm.* 48, 47. Anacarsi; Clemente Aless., *Strom.* I. 229 B. dice che le autorità vacillavano tra Periandro, Anacarsi ed Epimenide Leandro nominava quest'ultimo, ed aveva Leofanto in luogo di Cleobulo; Dicearco lasciava per i tre dubbii la scelta tra Aristodemo, Pamfilo, Chilone, Cleobulo, Anacarsi e Periandro; alcuni facevano del numero anche Pitagora, Ferecide, Acusilao, persino Pisistrato, (DIOG. e CLEM. I. c.); Ermippo presso DIOG. I. c. cita 17 nomi diversi, tra quali le testimonianze oscillavano cioè Solone, Talete, Pittaco, Biantè, Chilone, Misone, Cleobulo, Periandro, Anacarsi, Acusilao, Epimenide, Leofanto, Ferecide, Aristodemo, Pitagora, Laso di Ermione, Anassagora; se noi vi aggiungiamo Pamfilo e Pisistrato, e quelli citati da IPPOBOTO presso DIOG. I. c., Lino, Orfeo ed Epicarmo, sommano a ventidue le persone che vanno sotto nome di sette sapienti. ZELLER, *op. cit.* I.³ p. 94.

L'autorità di Platone ha minor peso di quello che avrebbe altrimenti nel fissare cotesti nomi, perchè è probabile che e' si è fatto risolvere a scegliere Misone, in luogo di Periandro, da ciò che Chene (Χήνη) patria del primo è una città di Laconia (STEPH. BYZ. a q. v.). Però secondo altri (PAUSAN. X. 26. DIODOR. SICUL. *Fragm.* I. IX. Ed. Bip. T. IV. p. 42). Chene sarebbe stata invece posta nella regione dell'Oeta in Tessaglia, di dove l'Heindorf arguisce che vi fossero due città di questo nome; il che può essere, ma non mi par bona la sua congettura che qui Platone intenda far Misone Tessalo (Vedi MÜLLER I. c. p. 24); quantunque non si possa affermare, che intenda farlo Lacedemonio, poichè Chilone che segue lo chiama così; e non avrebbe chiamato Misone altrimenti se l'avesse creduto della stessa provincia di Grecia.

Ad ogni modo di Misone si sa ben poco: vedi Diog. I. c. I. 106 ed ivi MENAGIO. Aveva una bellissima sentenza, non ancora entrata da per tutto nelle menti: « non doversi dai vocaboli arguire le cose, ma dalle cose i vocaboli; giacchè non siano state fatte le cose a cagion de' vocaboli, ma i vocaboli a cagion delle cose ».

Di Chilone vedi Diog. L. I. 68 seg. ed ivi MENAGIO. Riputatissimo per la concisione delle sue sentenze; tanto che quella maniera stretta e breve d'esprimersi che prevaleva presso i Laconi, si chiamava Chilonea (Vedi MÜLLER. I. c. p. 382).

Quanto a Cleobulo e agli altri, rimando, per non distendermi troppo, agli storici della filosofia.

(87) Il fatto che convenissero insieme, come parecchi altri (vedi il ZELLER I. c.) intorno alle relazioni de' sette sapienti, non ha nessuna probabilità, anzi non può esser vero. Nè si può dire che Platone lo racconti da senno; potendo aver voluto alludere anche qui, come congettura l'Ast a q. I., alla riunione de' Sofisti nella casa di Callia.

La sentenza, « niente troppo, Ne quid nimis » appartenerrebbe, secondo Stobeo, a Solone, secondo un anonimo, a Pittaco. (Vedi ORELLI *opuscula moralia*: I. p. 140, 148).

L'altra « Conosci te stesso » appartiene, secondo Stobeo e l'Anonimo, a Chilone, quantunque secondo quest'ultimo anche a Pittaco, *op. cit.* p. 140, 148, 150, 170.

Parve anzi così bella da doverla attribuire ad Apollo stesso. CIC. *De Legg.* I 22, 58.

(88) Non posso trascriver qui perchè troppo lunghe le belle osservazioni del Müller l. c. p. 377 seg.; ma consiglio di leggerle.

(89) Di autore ignoto, citato anche da Senofonte (*Mem.* I, 2, 20) Un concetto simile esprime SOFOCLE, *Antigon.* v. 365. ed è probabile che egli avesse in mente il verso stesso.

(90) Questo stesso concetto quantunque espresso con molto minor grazia e garbo, è attribuito a Socrate nel Convivio di Senofonte (III, 2); anzi il giullare gliene vuole per aver distratto la compagnia dall'attendere a' suoi giochi (VII. 6). Di maniera che non so intendere come l'Heusde trovi in questo passo di Platone un'allusione maligna appunto al Convivio di Senofonte, sul che vedi l'HEINDORF a q. I.

(91) *Iliad.* X, 224 seg. Non mi son potuto servire qui della traduzione del Monti.

(92) Anche nel testo ci ha un giochetto di parole, una specie di assimilazione o παρωνομασία, che non ha un fine puramente retorico; περὶ ὧν εἰχὼς σκοπεῖσθαι τὸν ἐπισιχῆ vedi l'Ast a q. I.

(93) La parola greca è ἰτῆς, *temerario*, che Protagora mostra di derivare, come davvero deriva da ἰέναι, *andare*. Noi non abbiamo una parola dello stesso senso, che si presti a una derivazione di significato consimile. Però, io ho trascritto *avventati*; e cambiato un po' il testo che, tradotto alla lettera, varrebbe: e *temerari a cose alle quali i più temono d'andare*.

(94) La *pelta* era una particolar forma di scudo, piccolo, leggero, di legno o graticcio coperto di cuoio, senza orlo metallico, rotondo, da ogni altra parte fuori che dalla inferiore, dove aveva due intacchi. Poichè nell'anno 392 a. C. Ifigrate formò dei *peltasti* un corpo dell'esercito Ateniese e introdusse un nuovo maneggio dell'armi, il Kroschel, *op. cit.* p. 19, crede che questo fosse l'anno in cui il Protagora fu scritto; ma c'erano *peltasti* traci ed ellenici anche prima.

(95) Platone, di certo, ha voluto qui mostrare l'impaccio di Protagora, il quale avrebbe dovuto dire; se la discussione par di rilievo facciamola; e se ci parrà che

il piacevole sia tutt'uno col bono, diremo che sia tutt'uno. Invece, annaspa molte frasi insieme; vuol essere d'accordo se la discussione parrà di rilievo, e se il piacevole risulterà tutt'uno col bono; altrimenti, vorrà dissentire; mentre una volta pur fatta la discussione, bisognerà pure accettare quella qualunque conclusione che ne verrà fuori (si veda l'HEINDORF a q. I.). Platone ha avuto in questo il fine di mostrare Protagora affatto incapace d'intendere il metodo e gli effetti del metodo di Socrate.

(96) Di cotesto concetto di Protagora Socrate si serve per cominciare il discorso, ma lo riduce a un teorema colla dimostrazione che segue.

(97) E dimandava a tutti.

(98) Protagora sprezza le opinioni volgari, quantunque come s'è visto, non si fondi che su quelle e non intesse che di quelle i suoi ragionamenti. Sotto l'abbigliamento di frasi e di parole, di cui le riveste, non le riconosce più egli stesso. Socrate invece non sprezza nulla secondo la norma che vedremo essergli data da Parmenide nel dialogo che ne porta il nome; prende le mosse dalle opinioni volgari, ed ha per meta di riformarle.

(99) Epimeteo vale in greco « uno che pensa dopo » come Prometeo « uno che pensa prima ». Nel testo greco, naturalmente, l'allusione a coteste etimologie è molto più evidente che non nella traduzione.

(100) Così esclude sè medesimo più vecchio.

(101) Era un aggettivo di affetto, di ammirazione, di cortesia verso la persona al cui nome si aggiungeva; così troveremo altrove Ippia *il bello*, Isocrate *il bello*, ecc. Vedi l'HEINDORF ad *Hippiam init.*, e a q. I. BOISSONADE ad PHILOSTRAT. p. 306, ARISTAEN. p. 295, e CREUZER ad PLOTIN. *de pulchrit.* p. XVI. Sitalce nella sua ammirazione per gli Ateniesi scriveva per le mura: *Ateniesi belli* (ARIST. Ach. 12). In Κελλία τῷ καλῷ v' ha anche un bisticcio che non si può riprodurre.

NOTE ALL' APPENDICE PRIMA

(1) SCHLEIERMACHER, *Platon's Werke*, I, 1, p. 414; HEINDORF, *Plat. Dial. sel.* IV, p. 597 dicono il contrario; ma non mi pare a ragione.

(2) L. c. già nell' edizione del 1804.

(3) *Op.* I, p. 154. Ecco le parole di Simonide, secondo Heyne, senza distinzione di versi: — Ἀνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαζδέως γενέσθαι χαλεπὸν χερσίτε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τε τράγωνον ἀνευ φόβου τετυγμένον Οὐδέ μοι ἐμμελῶς τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φατ' ἐστὶλὸν ἐμμεναι; θεὸς ἂν μόνος ἔχοι τοῦτο γέρας. Ἀνδρα δὲ οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἐμμεναι, ὃν ἂν τις ἀμήχανος συμφορὰ κατέλῃ. * Τοῦνεκεν οὔ ποτ' ἐγὼ, τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν διζήμενος, κενεῖαν εἰς ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω παναμώμων ἀνθρώπων, εὐρυεδοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθόνος * ὑμῖν εὐρὼν ἀπαγγελλέω. παντας δὲ ἐπαίνημι τε καὶ φιλέω; ἐκὼν ὅστις ἂν ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρὸν. ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

Lo SCHLEIERMACHER, dove ho posta la prima stella, aggiunge, come appartenenti a Simonide, le parole; πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός· κακὸς δ' εἰ κακῶς· ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοι, οὓς οἱ θεοὶ φιλοῦσιν. Ἐμοιγ' ἐξαρκεῖ ὅς ἂν μὴ καλὸς ᾦ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος. Εἰδὼς γ' ὀνήσιπόλιν δίκαν ὑγιῆς ἀνὴρ. Οὐ μιν ἐγὼ μωμήσομαι· οὐ γὰρ εἰμι φιλόμωμος. Τῶν γὰρ ἡλιθίων ἄπειρα γενέσθαι. Πάντα τα καλὰ τοῖσι τ' αἰσχροῖα μὴ μέμικται.

Avanti ὑμῖν, pone anche ἔπειθ', che precede.

In Heyne, poi, παναμώμων ἀνθρώπων, in luogo di πανάμωμον ἀνθρώπων, è una lezione che non si trova in nessun codice, nè egli conforta di nessuna prova.

(4) HEIND. l. c.

(5) PINDARI *Opera*, Vol. I, *De metris Pindari*, p. 337.

(6) SCHNEID. *SIMONIDIS Cei Carm. reliq.* p. 17.

(7) *Poetae Lyrici*, P. II, p. 1116.

(8) *Rhein. Mus.* vol. XXVII, p. 330.

(9) I, IV, 77.

(10) Così è inteso anche da Polibio, *Hist.* 29. 7. A, che a proposito di Antioco, il quale scordatosi del trat-

tato e delle promesse, rompe guerra a Tolomeo, aggiunge; ὥστε καὶ λίαν ἀληθὲς φαίνεσθαι τὸ ρηθὲν ὑπὸ Σιμωνίδου, « χαλεπὸν ἐπὶ τὸν ἔμμεναι ». Ἐχειν μὲν γὰρ ὁρμὰς εἰς τὰ καλὰ καὶ μέχρι τινὸς ἀντιποιήσασθαι τοῦτων εὐμαρές, ὁμαλίσται δὲ καὶ κατὰ πᾶσαν περίστασιν ἐπιμονὴν γίγνεσθαι τῇ γνώμῃ, μηδὲν τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου προὔργισαίτερον τιζόμενον, δυσχερές,

(11) Il SAUPPE, *Einkl.* p. 22, crede al contrario che, poichè 344 A è usata la stessa locuzione, che 345 C, non può significare in questo caso i versi che seguono immediatamente, come non lo significa nel primo; e così n'ha modo a collocare collo Schleiermacher e gli altri i versi 346 C. avanti a quelli 345 C. Ma a me pare che abbia torto; perchè τὰ ἐπὶόντα nel primo caso come nel secondo, vuole appunto dire i versi che seguono, quantunque lo faccia dove più generalmente, dove più particolarmente.

(12) Il BLASS, l. c. vuol dedurre che la strofe ch'io pongo la terza, sia la quarta, da ciò che le parole di Simonide, 345 D; πάντας δ' ἐπαίνημι etc. — son prece-dute da queste di Socrate: οὕτω σφοδρὰ καὶ δι' ὅλου τοῦ ἄσματος ἐπεξέρχεται τῷ τοῦ Πιττάκου ῥήματι; il che non sarebbe vero, se quei versi non fossero gli ultimi del carme. Ma il Blass non avverte, che Socrate non dice di voler provare colla citazione di que' versi, che Simonide continui sino all' ultimo a censurare Pittaco; bensì che continui lungo il carme intero a farlo, e questi versi come quelli citati più giù 346 C. sono del pari una prova di ciò.

(13) L' HEINDORF, l. c., osserva molto bene la forza del τοι, che « propriam quasi sedem in γνώμῃς habet ».

(14) *Rhet.* III, 11, 1411, B 26.

(15) SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen*, Cap. 4, Vol. I, p. 309.

(16) SAUPPE, a. q. I.

(17) *Eth. Nic.* I. 8 1100 B. 21.

(18) *Par.* 18.

(19) SOPATRO, estratto da Stobeo, *Anth.* 46, 51. p. 311, (*Ed Gaisford*, p. 269) così l'intende: Τίς οὖν κατὰ τὸν Σιμωνίδου λόγον τετράγωνος; Ὅς κατὰ πᾶσαν τύχην καὶ πραγμάτων μετᾶστασιν ἀσφαλῶς ἐστήξεται.

(20) *Odyss.* 10, 552.

(21) *Il.* XXIV, 527 seg.

(22) Vedi EBERLING, *Lexicon Homericum* a q. v.

(23) Sofocle usa ἐσθλόν, in luogo di ἀγαθόν, nel riprodurre con qualche varietà il verso d' autore ignoto citato più su: *Ant.* 365: σοφόν τι τὸ μηχανοῦν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων — ποτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλόν ἔρπει.

(24) *Mem.* III. 14.

(25) Il significato d' εὖ πράττειν si ritrova in Pindaro, *Pyt.* VII. 17: πολλαὶ ἔδοι εὐπραξίας; *Ol.* VII. 17. νέε εὐπραγία χαίρω. Fra alcune sentenze di Pindaro, pubblicate da un codice Vratisl. A. del Boeck, v' è questa: Ἐρωτηθεὶς πάλιν διὰ τι τῷ εὖ πράττοντι τὴν συγατέρα οὐ δίδωσιν, οὐ μόνον δεῖ, φησὶν, εὖ πραττοντος, ἀλλὰ καὶ πράξοντος εὖ. La così precisa distinzione tra εὖ πράττειν e πράττειν εὖ mi fa credere che il motto non dovesse esser suo.

(26) *Inf.* IX. 61.

(27) Manca questo aggettivo nella *terminologia del buono e del cattivo*, nel IV capitolo dell' opera dello SCHMIDT, citata più su p. 289 seg.

(28) X, 51: 438, C.

(29) PLUT. *De cupid. divit.* Ed. REISKE, VIII. 91. 3-7. *Cat. Maj.* 18. II, 584.

(30) CIC. *Orat.* II, 86, 351. Vedi BUTTMANN, *Myth.* p. 267 seg: SCHNEIDEWIN, *op. cit.* p. XIII seg. e 21.

(31) *Crit.* 53 C.

(32) « Loderemo altresì i buoni fratelli, perchè portano alto la legge de' Tessali, crescendo la forza; stanno nei buoni i paterni illustri governi delle città ».

(33) Il SAUPPE l. c. pag. 22 dice che sino a lui, o piuttosto al BLASS, sia stato ritenuto un *epinicio*. Invece lo Schneidewin l' ha definito un *encomio*; *op. cit.* p. 9; il Bergck, *op. cit.* p. 1114, l' ha detto un *epinicio*.

(34) In che maniera cantata, è anche una quistione; come del resto, è altresì disputabile qual fosse la natura della poesia chiamata con questo nome. Io non intendo entrarci qui. Le opinioni diverse sono raccolte e bene esposte in un recentissimo libretto di A. E. ENGELBRECHT, *De scoliorum poesi* (Vindobono, 1882). Pur troppo l' opinione sua stessa non mi pare così sicura, com' è buona, se non in tutto vittoriosa, la confutazione delle altrui,

NOTE ALL' APPENDICE SECONDA

- (1) Anche in Sofocle. O. C. 1267, l'*αἰδώς* è dea: *ἔστι γὰρ καὶ Ζηνὶ σύνθακος θρόνων Αἰδώς ἐπ' ἔργοις πᾶσι*. Dove va intesa la riverenza alla sventura, il pudore di aggravarla ancora quando è già grande, smisurata.
- (2) *Ἡ μὲν αἰδώς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν, ἡ δὲ νέμεσις ἐξ ἄλλων, πρὸς οὓς τὴν αἰδῶ ἔχομεν ἐν ὀφθαλμοῖς οὖσαν*. a q. l. 923. 16.
- (3) Si veda altresì Hom. Od. 11, 64:

νεμεστήθητε καὶ αὐτοί,
ἄλλους τ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους
οἱ περὶ ναϊσχύουσι;

dove *νεμεστώμαι* esprime il sentimento di sdegno che desta nell'animo di ciascuno lo spettacolo dell'ingiustizia; *αἰδέομαι* il sentimento di pudore che questo stesso desta nello spirito di coloro i quali guardano, vili e pazienti, che l'ingiustizia si faccia. Vedi EUSR. a q. l. 1434. 29, dove ricorda il luogo di Esiodo, attribuendogli che anch'egli riconosca, che l'*αἰδώς* e la *νέμεσις* costituiscono l'umana vita.

- (4) In Atene v'erano altari Ἰβρεος, Ἀναιδείας.
- (5) PRELLER, Griech. Mythol. 3. p. 438, 3.^a Aufl.
- (6) SCHMIDT, *op. cit.* I. p. 170 seg.

FINE DEL VOLUME III.



ERRATA-CORRIGE

(VOL. II.)

- Pag. 35 v. 33, l'unico mediante *leggi* l'unico.
Mediante
» 161 » 6, armonia saputa *leggi* armonia
abbia saputa
» 353 » 27, chi v'ha colpa, ma con *leggi* ch'io
non v'ho colpa, ma son

Indice del Volume III.

DEI LIMITI E DEL FINE DELL' EDUCARE. — <i>Lettera alla Contessa N. Brandolin.</i> . . . pag.		v
INTRODUZIONE. »		1
VITA DI PROTAGORA. »		95
VITA DI PRODICO. »		103
VITA D' IPPIA. »		109
SOMMARIO. »		113
PROTAGORA O I SOFISTI »		123
APPENDICE PRIMA. »		223
APPENDICE SECONDA »		255
NOTE ALLA LETTERA. »		265
» ALL' INTRODUZIONE. »		267
» ALLA VITA DI PROTAGORA. »		291
» ALLA VITA DI PRODICO. »		305
» ALLA VITA D' IPPIA. »		308
» AL DIALOGO. »		309
» ALL' APPENDICE PRIMA »		333
» ALL' APPENDICE SECONDA. »		336

DIALOGHI
DI
PLATONE

tradotti

DA

RUGGERO BONGHI

—
Volume III.
—

PROTAGORA O I SOFISTI



TORINO *ROMA* FIRENZE
FRAT. BOCCA E C., LIBRAI-EDITORI
Via del Corso N.º 216-217
1882